

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष ३१]   ऑक्टोबर १९७७   [अंक १

आमची अमेरिकेची यात्रा
(दैनंदिनी) :
तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

स्वातंत्र्याच्या दोन संकल्पना :
इसाया बर्लिन

विज्ञानाचा सामाजिक आकृतिबंध :
डॉ. र. गो. लागू

प्राचीन भारतीय राजकीय विचार– २
धर्म-स्वरूप, विकास आणि व्याप्ती
अशोक चौसाळकर

ग्रंथपरीक्षणे : दुसरे स्वातंत्र्य इत्यादी

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, संचालित मासिक

नवभारत

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य, संस्कृती मंडळ पुरस्कृत)

वर्ष एकतिसावे : अंक पहिला

ऑक्टोबर, १९७७

पत्रव्यवहाराचा पत्ता १) संपादकीयः– भा. ग. सुर्वे
प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई
२) व्यवस्थापकीयः- पां. गो. आपटे,
व्यवस्थापक " नवभारत " मासिक
C/o प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि. सातारा)

वार्षिक वर्गणी १८ रु. अंकास रु. २

अनुक्रमणिका





लेखक परिचय

(१) मे. पुं. रेगे :

तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक, कीर्ती कॉलेज, मुंबई, विचारवंत व लेखक.

(२) तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी :

विद्वान, विचारवंत, लेखक व विश्वकोशाचे प्रमुख संपादक.

(३) सर इसाया बर्लिन :

ऑक्स्फर्ड विद्यापीठात राजकीय तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक व 'कार्लमार्क्स', 'द हेज हॉग अॅण्ड द फॉक्स,' 'द एज ऑफ एन्लाइटनमेन्ट', 'फोर एसेज् ऑन लिबर्टी' इ. ग्रंथांचे लेखक

(४) डॉ. र. गो. लागू :

टाटा इन्स्टिटयूट ऑफ फंडामेंटल रिसर्च ह्या संस्थेच्या डॉ. होमीभाभा विज्ञान शिक्षण केंद्रात संशोधन करीत आहेत.

(५) अशोक चौसाळकर :

विद्यापीठ अनुदान मंडळाचे 'ज्युनिअर रिसर्च फेलो'–राज्यशास्त्र विभाग, मुंबई विद्यापीठ.

(६) ग. वा. कवीश्वर :

तत्त्वज्ञानाचे सेवानिवृत्त प्राध्यापक, इंदूर. 'नीती आणि कलोपासना', 'गीता तत्त्वदर्शन', 'महाभारत युद्धाची कालगणनात्मक रहस्ये' इत्यादि मराठी आणि तत्सम हिंदी व इंग्रजी ग्रंथांचे लेखक.

(७) शं. गो. तुळपुळे :

मराठीचे सेवानिवृत्त प्राध्यापक व विभाग प्रमुख, पुणे विद्यापीठ.

(८) वि. म. बेडेकर

साहाय्यक संशोधक, पदव्युत्तर विभाग, भांडारकर प्राच्यविद्या संशोधक मंदिर, पुणे व 'नवभारत'चे माजी कार्यकारी संपादक.

(९) सु. र. देशपांडे

विश्वकोशाचे संपादक व पुरातत्त्व विद्या विषयातील डॉक्टरेटसाठी प्रबंध सादर. (पुणे विद्यापीठ)

अनुक्रमणिका

निवेदन

ह्या अंकापासून 'नवभारता'च्या बाह्यांगात फरक झाला आहे हे वाचकांच्या ध्यानी येईल. वास्तविक हा फरक म्हणजे चक्रनेमिक्रम न्यायाने पूर्वस्थितीवर येणे आहे. आक्टोबर १९७१ पासून 'नवभारत' डेमी आकारात प्रसिद्ध होऊ लागले ते कै. अ. का. प्रियोळकरांच्या सूचनेमुळे. वेगवेगळी पुस्तके 'नवभारता'तून लेखमालांच्या स्वरूपात क्रमशः प्रसिद्ध करावी आणि नंतर ती ग्रंथरूपाने प्रसिद्ध करावी, म्हणजे छपाईचा खर्च कमी येईल आणि ग्रंथ कमी किंमतीत वाचकांना उपलब्ध करून देता येतील अशी योजना होती. अनेक कारणांमुळे ही योजना व्यवहार्य ठरत नाही असे आढळून आल्यामुळे 'नवभारत' आता परत पूर्वीच्या आकारात प्रसिद्ध करण्यात येत आहे.

पण बाह्यांगाबरोबर अंतरंगातही जाणीवपूर्वक परिवर्तन करण्याचा संकल्प करण्यात आला आहे. 'नवभारता'त नव-भारताचे प्रतिबिंब पुरेशा प्रमाणात दिसून येत नाही असा खेद 'नवभारता'चे एके काळचे कार्यकारी संपादक कै. गोवर्धन पारिख व्यक्त करीत. नव-भारत घडविण्यामागे ज्या प्रेरणा आहेत आणि ज्या परिस्थितीला आणि समस्यांना तोंड देऊन नव-भारत आकाराला येत आहे त्यांचे स्वरूप स्पष्ट करणाऱ्या विवेचनपर आणि विश्लेषणपर लेखांना यापुढे 'नवभारतात' अधिक स्थान मिळेल. ह्याच उद्देशाने मूलभूत सामाजिक संकल्पना आणि समस्या यांविषयीच्या महत्वाच्या इंग्रजी लेखांची भाषांतरे प्रसिद्ध करण्याचा, तसेच महत्वाच्या इंग्रजी पुस्तकांचा परिचय करून देणारे लेख प्रसिद्ध करण्याचा उपक्रम सुरू करण्यात येत आहे. पण ह्याबरोबरच पारंपरिक भारतीय संस्कृतीच्या वारशाचे विश्लेषण आणि मूल्यमापन करणाऱ्या लेखांचेही पूर्वीप्रमाणेच अगत्याने स्वागत होईल. मराठीत व इंग्रजीत प्रकाशित होणाऱ्या महत्वाच्या पुस्तकांचा परामर्ष अधिक तत्परतेने घेतला जाईल अशीही व्यवस्था करण्यात आली आहे.

'नवभारता'च्या ह्या उपक्रमांना पूर्वीप्रमाणेच वाचकांचा वाढता पाठिंबा राहील अशी खात्री आहे.

कार्यकारी संपादक

अनुक्रमणिका

आपली भाषिक समस्या

भाषेच्या प्रश्नावरुन देशात परत वादंग घडून येणार अशी स्पष्ट चिन्हे दिसत आहेत. आपली भाषिक परिस्थितीच इतकी गुंतागुंतीची आहे की तिच्या सर्व घटकांशी योग्यपणे जुळवून घेतलेले धोरण आखणे आणि ते त्याचा तोल न बिघडविता व्यवहारात उतरविणे ही अतिशय अवघड गोष्ट आहे. गतानुगतिकत्व पत्करून आहे तीच परिस्थिती चालू ठेवल्याने आज जी हानी होत आहे ती होतच राहील. आणि ही फार मोठी हानी आहे. पण काही तत्त्वांवर यांत्रिकपणे आधारलेले सरळ सोट धोरण जर कडव्या आणि आंधळचा तत्त्वनिष्ठतेने आपण रेटीत राहिलो तर अधिकच हानी होईल.

प्रदेशांचा सर्व व्यवहार– सर्व राज्यकारभार, शिक्षण व्यवहार– त्या, त्या प्रादेशिक भाषांमधून व्हावा आणि संबंध देशाचा व्यवहार, ह्या कार्यासाठी सर्वांनी मान्य केलेल्या अशा एका भारतीय भाषेमधून व्हावा ही ह्या संबंधातील तत्त्वनिष्ठ भूमिका आहे असे अनेकांना वाटेल. अखिल भारतीय व्यवहाराची भाषा ही भूमिका पार पाडायला हिंदीइतकी दुसरी कोणतीही भारतीय भाषा पात्र नाही हे म्हणणेही अनेकांना मान्य होईल. पण हिंदीला सरकारी कारभाराची अखिल भारतीय भाषा हे स्थान द्यायला दाक्षिणात्यांचा कडवा विरोध आहे. असे केल्याने सर्वच पातळचांवरील सरकारी नोकऱ्या हिंदी मातृभाषा असलेल्या लोकांना इतरांपेक्षा अधिक सुलभतेने मिळतील व ही विषम स्पर्धा ठरेल असा युक्तिवाद ह्या विरोधाचे समर्थन करण्यासाठी करण्यात येतो. पण हिंदीला असलेल्या विरोधाचे एवढेच कारण असते तर हा प्रश्न केवळ सुशिक्षित मध्यमवर्गापुरता मर्यादित असता. तसा तो प्रत्यक्षात नाही. भाषेच्या प्रश्नावरून उग्र जन-आंदोलने दक्षिणेत घडतात. 'हिंदी भाषिकांच्या साम्राज्यशाही'ला, 'उत्तरेकडून होणाऱ्या ह्या आक्रमणा'ला पायबंद घालण्यासाठी सर्व समाज एकवटतो. आर्यवंशियांकडून द्राविडांवर करण्यात येणारा हा एक आणखी अत्याचार आहे असेही ह्या संबंधात म्हणण्यात येते.

तेव्हा हा केवळ नोकऱ्यांविषयींचा प्रश्न नाही. भाषा ही धर्माप्रमाणे समाजाच्या अतिशय जिव्हाळचाची, त्याच्या 'अस्मिते'ला जाऊन भिडणारी गोष्ट आहे. भारतीय अस्मितेचे स्वरूपच अनिवार्यपणे दुहेरी आहे; ही अस्मिता एकाच वेळी भारतीय आणि प्रादेशिक असते. भारतीय माणूस एकाच वेळी भारतीय आणि महाराष्ट्रीय, भारतीय आणि कन्नडिग असतो. आणि भारतीय अस्मितेच्या ह्या दोन अंगांतील कोणते अंग प्रधान, वरचढ आहे आणि कोणते गौण आणि क्षीण आहे असा प्रश्नच उपस्थित होत नाही. विशिष्ट प्रदेशात ज्यांची पाळेमुळे खोलवर रुजलेली नाहीत किंवा प्रादेशिक जीवनाशी जे एकरूप झालेले नाहीत असे सामाजिक गट भारतात उपरेच रहाणार. आणि प्रादेशिक भाषेच्या द्वारेच प्रादेशिक जीवनाशी अशी एकरूपता साधता येते. हिंदी भाषेचे पुरस्कर्ते जोपर्यंत ह्या प्रादेशिक अस्मितेची पुरेशा प्रमाणात कदर करताना दिसत नाहीत–केवळ त्यांच्या बोलण्यातून नव्हे, तर त्यांच्या वागण्यातूनही ही कदर आढळून येत नाही–तोपर्यंत हिंदीला अखिल भारतीय भाषा म्हणून विरोध होत रहाणार. किंवा जोपर्यंत प्रादेशिक भाषिक गटाला आपल्या भाषेच्या भवितव्याविषयी आत्मविश्वास वाटावा इतकी ती समृद्ध आणि सुप्रतिष्ठित होत नाही तोपर्यंत प्रादेशिक भाषा आणि हिंदी यांमधील हा ताण चालू राहणार.

आज अखिल भारतीय व्यवहाराची भाषा इंग्रजी आहे पण इंग्रजीचे स्थान एवढचापुरते मर्यादित नाही. आज 'उच्च' शिक्षणाचे माध्यम बहुतांशी इंग्रजी आहे. उच्च शिक्षणाचे माध्यम म्हणून महाराष्ट्रातील विद्यापीठांतून मराठीचे जे स्थान आहे ते ज्यांना इंग्रजी झेपत नाही अशा बापड्या

अनुक्रमणिका

विद्यार्थ्यांसाठी दिलेली एक सवलत अशा स्वरूपाचे आहे. ते कोणत्याही शैक्षणिक किंवा सामाजिक तत्त्वावर आधारलेले नाही. मराठी माध्यमातून शिक्षण घेणाऱ्या विद्यार्थ्यांवर तो हलक्या प्रतीचा आहे असा छाप सर्व समाजाच्या आणि त्याच्या स्वतःच्या दृष्टीने मारलेला असतो. विद्यापीठात इंग्रजी माध्यम असल्याने माध्यमिक आणि आता प्राथमिक आणि पूर्वप्राथमिकही शाळांतून इंग्रजीचा माध्यम म्हणून वाढत्या प्रमाणावर उपयोग होऊ लागला आहे. ही कुणीही कुणावर लादलेली जाचक परिस्थिती नव्हे. शिक्षणाचे माध्यम म्हणून इंग्रजीच रहावी ही सुशिक्षित मध्यमवर्गाची आणि विशेषतः शिक्षणाच्या क्षेत्रात नव्याने प्रवेश करणाऱ्या बहुजन समाजाची आग्रहाची मागणी आहे.

इंग्रजी राजवट होती तेव्हा इंग्रजीची जी प्रतिष्ठा होती ती राज्यकारभाराची भाषा, आणि म्हणून नोकरीचे आणि सत्तेचे साधन, म्हणून होतीच. पण शिवाय आधुनिक ज्ञान–विज्ञानाची आणि अभिजात आधुनिक साहित्याची भाषा म्हणूनही होती. आधुनिक नैतिक आणि सामाजिक मूल्ये, आधुनिक प्रेरणा आणि संवेदनशीलता ज्याच्यात समृद्धपणे मूर्त झाली आहेत असे हे साहित्य होते आणि म्हणून भारतीय प्रबोधनाचे ते अमोध साधन ठरले. आज इंग्रजीची जी प्रतिष्ठा आहे ती, ज्याच्या साम्राज्यावरून सूर्यच मावळला असे नाही तर ज्याचे साम्राज्यच मावळले त्या इंग्लंडची भाषा म्हणून नाही तर अमेरिकेची भाषा म्हणून आहे. अत्याधुनिक तंत्रविज्ञान आणि कार्यक्षम सामाजिक संघटन ह्यांच्या जोरावर अमेरिकेने अभूतपूर्व भौतिक समृद्धी प्राप्त करून घेतली आहे आणि ज्या जीवन-पद्धतीमुळे ही समृद्धी निर्माण झाली आहे ती आदर्श म्हणून भारतीय सुशिक्षित मध्यमवर्गाने स्वीकारली आहे. ह्या जीवनपद्धतीत तंत्रविज्ञानाला, कार्यक्षमतेला, 'उच्च जीवनमाना'ला मध्यवर्ती महत्व आहे. ह्या जीवनपद्धतीची, तिला तोलून धरणाऱ्या व्यवहाराची भाषा म्हणून इंग्रजीला आज अतोनात महत्व आले आहे. इंग्रजी उत्तम येत असल्याशिवाय ह्या व्यवहारात, समृद्धीत सहभागी होता येणारच नाही. आणि म्हणून मध्यमवर्गीय माणूस आपल्या मुलांना पूर्वप्राथमिक शाळेपासून इंग्रजी माध्यमातून शिकवू पाहतो.

ब्राह्मणवर्गाने आपल्याला विद्येपासून आणि म्हणून सामाजिक सत्तेपासून वंचित ठेवले अशी बहुजनसमाजाची रास्त तक्रार आहे. आज ब्राह्मण आणि तत्सम गटांची सुस्थिती आणि सत्ता त्यांच्या इंग्रजीच्या ज्ञानावर आधारलेली आहे हे त्याला समजते. अशा स्थितीत आपल्या मुलांसाठीही त्याला इंग्रजी हेच माध्यम पाहिजे असते. खेडोपाडी पसरलेल्या शाळांतून सर्व मुलांना इंग्रजी शिकविण्यासाठी पुरेसे शिक्षकही उपलब्ध नाहीत ह्या साध्या गोष्टीकडे लक्ष द्यायलाही कुणी तयार नाही.

ज्ञानाचे आंतरिक मूल्य काही असो, ज्ञान हे सामाजिक व्यवहार कार्यक्षम आणि उन्नत करण्याचे अनिवार्य साधन आहे. आज भारतातील सामाजिक व्यवहाराचे मध्यवर्ती उद्दिष्ट दारिद्र्याचा प्रश्न सोडविणे हे असले पाहिजे, हे साधण्यासाठी आवश्यक त्या तंत्रांचा, वैज्ञानिक ज्ञानाचा, आधुनिक नैतिक मूल्यांचा समाजाच्या सर्व थरांत प्रसार केला पाहिजे, हा प्रसार करणे हे सुशिक्षितांचे एक प्रमुख कर्तव्य आहे, आणि हे काम ते कार्यक्षमतेने आणि निष्ठेने करतील ह्यासाठी त्यांना शिक्षण दिले पाहिजे, 'ट्रेन' केले पाहिजे ह्या तत्त्वांवर शिक्षणपद्धतीत आमूलाग्र परिवर्तन केल्याशिवाय इंग्रजीचे महत्त्व आणि इंग्रजीचा हव्यास कमी होणार नाही. पण ह्या राष्ट्राच्या उभारणीच्या कार्यांत सहभागी होण्यात सार्थकता आहे अशी भावना सुशिक्षित तरुणांत निर्माण करायची तर सर्वच व्यवहाराला वेगळे वळण द्यावे लागेल. आपला सर्वच व्यवहार स्वायत्त आणि लोकाभिमुख झाला तरच अमेरिकेची किंवा 'प्रगत' जगाची एक वसाहत म्हणून जगण्याचा जो जबरदस्त मोह आज आपल्याला होतो त्यावर काबू मिळविता येईल. ह्या परिस्थितीत भारतीय भाषांना आणि इंग्रजीलाही त्यांची योग्य ती स्थाने मिळतील.

इंग्रजीचे योग्य स्थान म्हणजे आधुनिक ज्ञानाचे माध्यम म्हणून इंग्रजीचा जास्तीत जास्त उपयोग करणे. आधुनिक ज्ञान कमवायचे असेल, ह्या ज्ञानात भर घालण्याची शक्ती कमवायची असेल तर इंग्रजीशिवाय तरणोपाय नाही. संस्कृतीच्या उदयानंतर नेहमीच कोणती ना कोणती तरी विशिष्ट भाषा त्या त्या काळच्या प्रगल्भ सांस्कृतिक व्यवहाराचे माध्यम म्हणून सबंध सुसंस्कृत जगात मान्यता पावलेली दिसून येते. भारतात संस्कृतला एकेकाळी हे स्थान होते, ग्रीक, अरबी, लॅटिन, फ्रेंच, इ. भाषांनाही ते वेगवेगळ्या काळी होते. आज ते इंग्रजीला आहे. ही गोष्ट नाकारण्यात अर्थ नाही आणि त्याबद्दल इंग्रजीची असूया करणेही गैर आहे. पण भारतात इंग्रजीचे स्थान एक साधन म्हणूनच राहील. शिवाय कोणतीही मानवी निर्मिती परिचयानंतर केवळ साधन म्हणून रहात नाही, तिला स्वतःचे एक मूल्य प्राप्त होते हे ध्यानात घेतले की साधन म्हणून स्वीकारण्यात आलेली इंग्रजी भाषा कित्येकांच्या दृष्टीने स्वतःसाठीच मूल्यवान ठरली तरी कुणाला खंत वाटू नये.

---

१) भाषा जर माणसाच्या तर्कबुद्धीची निर्मिती असती, त्याच्या काव्य शक्तीची निर्मिती नसती, तर जगात एकच भाषा असती.

२) प्रत्येक व्यक्तीच्या किंवा राष्ट्राच्या अवनत स्थितीचे साक्षात् प्रतिबिंब त्याच्या भाषेच्या अवननीत आढळून येईल.

३) एखादी विशिष्ट प्रकारची गाठ कशी बांधावी याचे स्पष्ट वर्णन, आकृतीचे साहाय्य न घेता, जर तुम्हाला करता येत असेल तर तुम्ही भाषाप्रभू असला पाहिजे.

४) भाषा ही विचाराची जननी आहे, दासी नव्हे.





तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

आमची अमेरिकेची यात्रा*

१९७७ मे महिन्याच्या अखेरच्या आठवड्यात एसेक्सजंक्शन, बर्लिंटन (व्हर्मांट राज्य) हून चि. मधूची तार आली की, तुमची एअर इंडियाची परतीची (डॉलर – ८५६) तिकिटे पाठविली आहेत; राम व विजय यांच्या स्कूल ग्रॅज्युएशनच्या समारंभाला तुम्ही या. समारंभ १० जूनला आहे. उशिरा आलात तरी चालेल. मी व सौ. सती मुंबईस चवकशीकरिता नरिमन पॉइंटवरील एअर इंडिया कार्यालयात चि. सौ. सुमनबरोबर गेलो. तिकिटे आली आहेत, असे कळले. आम्हा दोघांचे पासपोर्ट (पारपत्रे) गेल्या वर्षी पुणे येथील विमानएजंट श्री. गाडगीळ यांच्याकडे देऊन ठेवले होते. त्यांना राम कोल्हटकरनी कळविले की, विमानतिकिटे घेऊन विसा तयार ठेवा. जून ता. ८ प्रातःकाळ ३ वाजताचे १०५ नंबरचे विमान ठरवून ता. ३ जूनला गाडगीळ यांनी विसासह सर्व कागदपत्रे आमच्या स्वाधीन केली.

आम्ही यात्रेच्या तयारीस लागलो. थंड हवा-पाण्याच्या देशांत जाणे आहे; कपडे कोणते व किती घ्यायचे, इतर सामान व अमेरिकेच्या परिवारातील मंडळींना द्यावयाच्या बारीक सारीक देणग्या काय घ्यायच्या, हपूस आंबे न्यावे असे वाटे; परंतु अमेरिकन कस्टम इकडील फळे फेकून देते, म्हणून तपशील ठरविण्यास ३–४ दिवस लागले. कारण ठराविक वजनच (म्हणजे प्रत्येकी २० किलो) बरोबर नेता येते. त्यामुळे तपशील ठरविताना फार वेळ लागला. आमचे मित्र प्रा. रंगनाथ कुलकर्णी व पोपटराव देशपांडे यांनी सामान भरण्याचे काम व्यवस्थित केले. साड्या, मसाले, देणगीदाखल न्यायची मिठाई, अशा दोन बॅगा भरल्या; वर बरेच किरकोळ सामान उरले. ते हातबॅगांमध्ये घातले. मुंबईस चि. सौ. सुमनकडे ता. ६ ला गेलो. ता. ७ ला संध्याकाळी आम्ही सर्वजण (कुलकर्णी व देशपांडेसह) सुमनकडे जेवलो. राम कोल्हटकरनी सर्व बाबतीत दक्षता व व्यवस्था ठेवली. आम्ही सर्वजण मुंबई – विमानतळावर (विमानपत्तनावर) ता. ८ रात्री १ ला गेलो. ६ वर्षाच्या अजेयला आम्हास पोच-विण्यास यायचे होते. त्याला वेळेवर जावई चि. चंद्रशेखरपंतांनी उठवले, तोही बरोबर होता. चि. अशोक खंडकर व अनिल साठेही आयत्यावेळी उपस्थित झाले. तिकिट व सामान घेऊन आम्ही पत्तनमहालात शिरलो. इतरांना परवानगी नव्हती. परंतु पोपट देशपांडे युक्तीने प्रवेश करून आमच्या मदतीकरिता आमच्या संनिध तेथे उपस्थित झाले. आमच्या हात–बॅगांतले सामान नियमाबाहेर वजन असलेले. धाकधूक वाटत होती की, हातबॅगा मोजल्या तर अधिक सामान काढून टाकावे लागणार. परंतु हातबॅगा वजनावर घातल्याच नाहीत. मी विचारले याचे काय करायचे ? क्लार्कने सांगितले त्यांचे वजन करण्याची गरज नाही. मन एकदम स्वस्थ झाले होते. बॅगा पुनः विमानतळाबाहेर आणून पाहिजे तेवढे सामान जादा घेतले. कस्टममधून ५ मिनिटात हॅंडबॅगा व शरीर यांची चाचणी होऊन विमानयात्रेकरूंच्या दालनात जाऊन बसलो. विमानाची सुटण्याची ठरलेली वेळ ३ वाजताची. तोपर्यंत आमंत्रणाचा इशारा आलाच नाही. ३। ला आला. विमान-बसमध्ये बसलो. विमानात जाऊन ३६ व ३७ क्रमांक खुर्चीत आम्ही दोघे बसलो.

---

* तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी हे सपत्निक जून ८ ते जुलै २१–१९७७ उत्तर अमेरिकेची यात्रा करून आले. या अवधीत तर्कतीर्थांनी तेथे जी दैनंदिनी लिहिली ती त्यांच्या अनुमतीने 'नवभारतमध्ये' : भागशः प्रसिद्ध करीत आहोत. –कार्यकारी संपादक

अनुक्रमणिका





पहाटे ४ ला विमान चालू झाले. विमान रोम, पॅरिस येथे एकएक तास व लंडनला २ तास थांबले. रोम व लंडन विमानतळावर तास अर्धातास फिरण्याची परवानगी होती. फिरून आलो.

जून ता. ८ ला संध्याकाळी ५ ला न्यूयॉर्क विमानतळावर 'एअर इंडिया १०५' उतरले. केनेडी विमानतळावरून निघून लांबलचक आवृत पथातून आम्ही दोघांनी अवजड हातबॅगा घेऊन कस्टमच्या दालनात प्रवेश केला. ५ मिनिटात सामान न उघडता आमची सुटका झाली. उतारू-पत्रकाची एक प्रत (कार्बन) ज्या अधिकाऱ्याजवळ दिली त्याने मात्र आदरपूर्वक तक्रार केली की, उतारू-पत्रकाची कार्बनप्रत नीट उमटली नाही. परंतु त्यानेच पुनः नीट लिहून घेतली. आमचे सामान सुटसुटीत व आम्ही दोघे उतारू उतारवयाचे भारतीय सद्‌गृहस्थ म्हणून बहुतेक आमची सहज न तपासता सुटका झाली असावी. सहज सुटका झाल्यावर मनात आले की २-३ डझन हापूस आणले असते, तर मुले ते पाहून नाचली असती.

बाहेर पडलो तोच चि. मधू, सौ. मालू, मुरलीधरपंत, राम व विजय स्वागतास उभे असलेले दिसले. त्यांनी लगेच पुढे येऊन आमचे हातातील सामान घेतले. मधूने मोठ्या दोन बॅगा वाहून आणणाऱ्या हमालाला पैसे देऊन बॅगा ताब्यात घेतल्या. जावई चि. मुरलीधरपंतांच्या मोटारीत मी व मधूच्या मोटारीत त्याची आई सौ. सती बसून सुमारे ८० मैलावरील मुरलीधरपंत राहतात त्या फिशकिल या गावी २ तासात येऊन पोचलो. सर्वच मार्ग ऐसपैस, सुरेख व एकतर्फी म्हणजे वनवे; भोवताली वसंताची कोवळी घनदाट वनश्री बहरलेली. मुरलीधरपंतांचा बंगला टेकडीच्या उतारावर; तळघर व वरचा एक मजला; भोवती बाग; व दूरदूर सुरेख बंगले. फळ्या, तुळया व खांब सर्वच बहुतेक बांधकाम इमारती लाकडाचे. आधुनिक यांत्रिक जीवनोपकरणांनी सजलेले हे निवासस्थान पाहून सौ. सतीस धन्यता वाटली. मुरलीधरपंतांच्या आदरयुक्त सौजन्याने आमचे दोघांचे मन प्रसन्न झाले. चि. सौ. मालतीच्या सुखी जीवनाचे प्रत्यंतर आले. ढगाळ हवा; पाऊस मधून मधून पडत होता. येथे उन्हाळा सुरू झाला म्हणतात; परंतु आम्हाला उबदार कपडे उतरावेसे वाटले नाही.

चि. मधूचा गाव एसेक्सजंक्शन (बर्लिंटन) व्हर्मांट राज्य, अमेरिका. जून १० तारखेस सौ. मालतीच्या फिशकिल गावाहून तिच्याच मोटारीने चि. मधूच्या एसेक्सजंक्शन गावी दुपारी आलो. चि. सौ. इंदूने आमचे स्मितपूर्वक स्वागत केले. अडीचशे मैल प्रवास. तीन तीन गल्ल्यांचे वनवे (एकतर्फी) रस्ते; रस्ते रुंद, समोरासमोर वाहन येत नाही. ५५ मैलांचा नियम असूनही इतरांप्रमाणेच नियम न मानता ६०-६५ मैल वेगाने मुरलीधरपंतांनी मोटार आणली. सर्व प्रदेश डोंगराळ, वृक्षवनस्पतींनी भरलेला हिरवागार; बर्च, पाइन (देवदार), मेपल, एल्म इत्यादी उंचउंच वृक्ष; वसंतऋतूमुळे पालवी कोवळी; थोडा थोडा पाऊस; हवा ढगाळ; मधूनमधून सुंदर व सुरेख घरे असलेली गावे लागली. बहुतेक घरे म्हणजे लाकडी फळ्यांच्या भिंती असलेले निरनिराळ्या शैलीचे बंगले. बहुतेक दुमजली; घराभोवती हिरवळ व फुलझाडे; बहुतेक सगळी वस्ती गोऱ्या अमेरिकनांची. येथे सु. शेकडा एकच काळा माणूस. रस्त्यांवर घराबाहेर माणसांची गर्दी कोठेही दिसली नाही.

मधूचा बंगला ३६ शे चौरसफूट; दुमजली; तळघर व तळघरावरील मजला; त्याला जोडून सज्जा; सज्जा दोनपुरुष उंचीवर. भोवताली १ एकर मालकीचा परिसर. भोवती घनदाट वनात एकमेकापासून अंतरावर बांधलेल्या बंगल्यातली वसती. मोठी शहरे सोडली तर सर्व गावे अशीच; एकाला जोडून दुसरे घर अशी ५०-६० वर्षांपूर्वीची वस्ती; बंगला व भोवती उपवन अशीच सर्व गावे. मधूच्या बंगल्यात खालच्या वरच्या मजल्यांवर गालीचे अंथरलेले. स्वयंपाकघरही चांगले ऐसपैस. यांत्रिक जीवनोपयुक्त उपकरणांनी सुसज्ज. लाकडी मजबूत काळ्याकुळकुळीत कपाटांवर भांडीकुंडी व यांत्रिक शेगड्या. टोस्ट भाजण्याचे विजेचे पात्र, मोठा फ्रीजर, मायक्रोवेव्ह नावाची काचेचे दार असलेली चूल (पेटी); या पेटीत ४८ सेकंदात दूध, पोळ्या, भात इत्यादी पदार्थ चांगले गरम करता येतात. २० मिनिटात भात, उसळ, वरण शिजून तयार

अनुक्रमणिका

होते. टेलिफोन, दूरदर्शन, दूरवाणी वगैरे साधने आहेतच. चि. लक्ष्मी पियानो वाजवते. राम, विजय, लक्ष्मी व शीला यांना मराठी नीट बोलता येत नाही. त्यांचा सर्व व्यवहार अमेरिकन इंग्लिशमध्ये चालतो. राम व विजय स्कूल ग्रॅज्युएटची परीक्षा उत्तीर्ण झाले. राम, विजय व लक्ष्मी यांना कसलेही काम करण्याची लाज वाटत नाही. आईवडिलांची परवानगी आहे म्हणून राम रात्री एका हॉटेलमध्ये ८ तास खरकटी भांडी धुण्याच्या यंत्रात धुण्याचे काम करतो. विजयने पुढील दोन महिने येथून ८० मैलावरील सरोवराच्या तीरावरील एका मोठ्या हॉटेलमध्ये भांडी घासण्याची नोकरी पतकरली आहे. लक्ष्मीने एका कुटुंबात बेबीसिटिंगची नोकरी धरली आहे. बंगला मोठा व बराच भाग लाकडी; त्यामुळे सुतारकाम मधूनमधून निघते; ते घरीच मधू, राम, विजय, इंदू, लक्ष्मी हे करतात. वाकस–करवतीचे नाना प्रकार, भोके पाडण्याचे यंत्र, हातोडा इत्यादी साधने ठेवलेली आहेत. सौ. इंदूचा संसार ६ माणसांचा; आधुनिक उपकरणांची जोड आहे; तरी खूप १० तास घरकामात राबावे लागते. हाताने कसलेही परिश्रम करण्यात कमीपणा कोणासच वाटत नाही; हीच अमेरिकन संस्कृतीची देणगी.

आमचे अमेरिकेस येण्याचे मुख्य निमित्त म्हणजे राम व विजय यांच्या हायस्कूल ग्रॅज्युएशन समारंभास उपस्थित होणे. हा समारंभ १० जूनला संध्याकाळी हायस्कूलच्या विशाल सभागृहात झाला. समारंभ २ तास चालला. २ हजार प्रेक्षक ऐसपैस दोन कक्षात बसतील असे मध्ये अंगण असलेले हे सभागृह. सव्वातीनशे विद्यार्थ्यांना उत्तीर्णपत्रक मिळाले. भारतातील विद्यापीठाच्या दीक्षान्त समारंभासारखा हा समारंभ झाला. विशिष्ट पोषाख केलेले विद्यार्थी मिरवणुकीने सभागृहात आले. प्रारंभी वृंदवादन व गीतगान झाले. (डिप्लोमा) उत्तीर्णतापत्रकांचे वितरण झाले. राष्ट्रगीत होऊन समारंभ समाप्त झाला. समारंभ चालू असता उत्तीर्णतापत्रक घेताना काही विद्यार्थी वा विद्यार्थिनींचे मित्र वा मैत्रिणी टाळ्या वाजवून व उच्च घोष करून अभिनंदन करीत होते. राम व विजय यांच्या वेळी मी एकट्यानेच टाळ्या वाजविल्या; बाकीचे स्वस्थपणे पहात होते.

जून १७: न्यूयॉर्कसंस्थान, व्हर्माटसंस्थान व कॅनडा यांच्यामध्ये शाम्प्लेन सरोवर १०८ मैल पसरलेले. सबंध व्हर्माँटमधून गोड्या स्वच्छ पाण्याचे हे सरोवर जाते. काही ठिकाणी १२ मैल रुंद व ३९९ फूट खोल. ठिकठिकाणी त्याची बंदरे व उल्लंघन करणारे सुरेख पूल त्याला बांधले आहेत. व्हर्मांट ह्या फ्रेंच नावाचा अर्थ हिरव्या पर्वताचा प्रदेश. वृक्षवल्लींनी निरंतर भरलेली छोट्यामोठ्या पर्वतांची राजी. अमेरिकेतील सुंदर संस्थान म्हणून या संस्थानची प्रसिद्धी. मधू राहतो तो गाव एसेक्स-जंक्शन. कॅनडाकडे जाणाऱ्या–येणाऱ्या आगगाड्यांचे हे जंक्शन, शाम्प्लेन सरोवरापासून १० मैलांवर आहे. या सरोवरातून आम्ही ता. १७ ला बोटीतून बसून यात्रा केली. बोट म्हणजे बार्ज. व्हर्मांटहून न्यूयॉर्कला जाणारे लोक आपआपल्या मोटारी वा बसेस घेऊन या बार्जने जा-ये करतात.

येथून (जून ता. १९) आम्ही कॅनडामध्ये असलेली आफ्रिकनसफरी (पशुसंग्रहालय) पहावयास दुपारी ८० मैलावर गेलो. सिंह, वाघ, तरस, लांडगे, हत्ती, शहामृगे, हरणे, जिराफ, झेब्रा, उंट, माकडे, वनगाई, म्हशी, गेंडे इत्यादी हिंस्र व अहिंस्र वन्य व ग्राम्य पशूंजवळून आमची मोटार सावकाश, हळूहळू फिरली. सर्व प्राण्यांना हिंडण्यास भरपूर वाव. हिंस्र प्राण्यांसाठी उंचउंच कुंपणे केलेली आहेत. अहिंस्रप्राणी कुंपणांच्या बाहेर हिंडत असतात. ह्या पशुविहार प्रवेशाची फी प्रत्येकी साडेतीन डॉलर. अनेक पशुविहारांमधील वाघ, सिंह इत्यादी हिंस्रप्राणी लहान जागेत कोंडलेले असतात त्यामुळे त्यांच्यातली तरतरी व तेज मंदावलेले दिसते, तसे येथे दिसले नाही. कारण त्यांना हिंडण्यास बराच वाव असलेले आवार तयार केलेले आहे. तरी अभयारण्यातील प्राण्यांचा जोम यापेक्षा वेगळाच असतो हे मात्र निश्चित. हिंस्र वा अहिंस्र वन्य प्राण्यांची मुक्तिविहारस्थानातच ताकत, तेज व तडफ टिकते.

जून, २१–१९७७; आज सबंध दिवस घरीच वाचण्यात घालविला. बर्लिंटन एक्स्प्रेस व न्यूयॉर्क टाईम्स ही दैनिके चाळली. भारताच्या बातम्या नव्हत्या. भारताच्या बातम्यांना अमेरिकेतील

वृत्तपत्रांत फार कमी जागा असते. न्यूयॉर्क टाईम्स-मध्ये मधून मधून भारताची बातमी अगदी महत्त्वाची तेवढीच दिलेली असते. श्री. राम कोल्हटकर याची श्री. वसंतदादा पाटील विधानपरिषदेवर निवडून आल्याची तार मला मिळाली. अमेरिकेतील वृत्तपत्रांत यूरोप व सोविएट रशिया, चीन, इझ्रएल, विएटनाम, कोरिया इत्यादिकांना अनुक्रमाने स्थान असते. अपवाद म्हणून येणाऱ्या इतर बातम्यात भारतादी इतर राष्ट्रे येतात. राष्ट्रीय, विदेशीय व जागतिक जीवनातील सर्वच अत्यंत महत्त्वाच्या वार्तांना व राजकीय वार्तांना प्राथम्य जितके, तितकेच तंत्रज्ञान व विज्ञान विषयक संशोधन व महत्त्वाचे प्रकल्प यांनाही असते. उदा. ८९९ मैल लांबीचा गॅसोलिन तेलनळ अलास्का येथे सुरू झाला; येथील भारतीय व अमेरिकन जीवविज्ञानवेत्त्यांनी जीवविज्ञानातील पेशीरचनेच्या डी. एन्. ए. रासायनिक सूत्रानुसारे अत्यंत खोलात जाऊन नवपेशीची निर्मिती केली; सूर्यशक्तीचे प्रयोग यशस्वी होऊ लागले आहेत; कुटुंबनियोजनात स्त्रियांची गर्भधारणा थांबविण्याची शस्त्रक्रिया नव्या प्रकारे करून आवश्यक वाटेल तेव्हा पुनः गर्भधारणा करण्याकरिता स्त्रीबीजनलिका पुनः मोकळ्या करण्याची शस्त्रक्रिया नॉर्थ कॅरोलिना विद्यापीठाच्या डॉ. जॅरोफ्लाव हल्का यांनी शोधून यशस्वीरीतीने पार पाडली. इकडचे काही सामाजिक प्रश्न भारतापेक्षा वेगळे आहेत. तत्संबंधी बातम्याही कित्येकदा मोठ्या सजवून दिल्या जातात. उदा. समसंभोगी तरुण स्त्रिया व तसेच तरुण पुरुष यांना नोकऱ्या व सामाजिक संस्थांमधील पदे देण्यात कायद्याने पक्षपात केला आहे. अशा स्त्रिया व पुरुष यांनी असे कायदे रद्द करण्याची चळवळ येथे चालविली आहे. त्यांच्या निषेधदर्शक मिरवणुकांचे फोटो व परिषदातील ठराव यांची प्रसिद्धी गेल्या आठवड्यात शिष्टमान्य दैनिकांत व नियतकालिकांत अनेकदा वाचावयास मिळाली. 'गे' वा 'क्विअर' असे या स्त्रीपुरुषांना संबोधिले जाते. दारू पिणे विशेषतः दारूचे अतिरेकी व्यसन यासंबंधीही मजकूर येत असतो. अल्कोहोलिक म्हणजे दारुडा व्यसनमुक्त कसा करता येणे शक्य आहे याची पाश्चात्त्य देशांना व सोविएट रशियाला काळजी लागली आहे. तत्संबंधी बातमीलाही खूप प्रसिद्धी दिलेली दिसते. एक एक दारुडा वेगवेगळा स्वतःपुरता व्यसनमुक्त होणे फार कठीण; परंतु सामुदायिकरितीने दारुड्यांनी प्रयत्न केल्यास थोड्या प्रमाणात यश येते; मात्र व्यसनमुक्तांनी पुनः दारूला शिवता कामा नये. थोडी थोडी घ्यावी, काय हरकत आहे ? असे म्हणून पुनः पिणे सुरू करणारे पुनः दारुडे बनतातच; अशा आशयाचा मजकूर काल माझ्या एका मित्राने वाचलेला मला सांगितला. त्यावर तो असेही म्हणाला की दारुड्या (अल्कोहोलिक) माणसाची शारीरद्रव्येच दारू मागतात. तहान, भूक, लैंगिक-संभोग, वासना, झोप, इत्यादी क्रिया ज्याप्रमाणे शारीरद्रव्यांच्या स्वाभाविक प्रक्रिया असतात तशी दारुड्याची दारूची तहान असते. ही दारुड्याची तहान कायम शांत होणे म्हणजे शारीरप्रक्रिया पार बदलून जाणे होय. दारूच्या उपयुक्ततेबद्दलही माहिती प्रसिद्ध झालेली आज माझ्या वाचण्यात आली. अबर्डीन (एम्डी) येथील डॉ. रोनाल्ड सी. पीटर्सन यांनी येथील २८ विद्यार्थी सैनिक स्वयंसेवकांवर प्रयोग केला. ह्या विद्यार्थ्यांनी पुस्तकांचा अभ्यास करीत असता बीअर पिण्यास सुरवात केली. अभ्यास पुरा झाल्यावर त्यांची परीक्षा घेतानाही बीअर पिण्यास दिली. त्यात असे आढळून आले की, बिअरमुळे स्मरणशक्ती चांगली सतेज राहिल्यामुळे ते उत्तरे चांगली बिनचूक देऊ शकले. मात्र जावई डॉ. मुरलीधरपंत कुलकर्णी यांचा या बातमीवर विश्वास नाही. ते म्हणाले, मद्यपानासंबंधी एक संशोधन असे प्रसिद्ध झाले आहे की, मद्यपान गर्भवती स्त्रियांनी केल्यास बालक बहुतेक अल्पायुषी, व्यंग असलेले, वेडे, निर्बुद्ध, रोगी वा मृतावस्थ जन्मते.

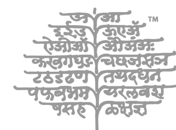
आज संध्याकाळी साडेसात वाजता एसेक्सजंक्शन येथील श्री. पद्माकर गंगातीरकर याजकडे 'इंडिया क्लब' तर्फे माझे इंग्रजीत 'भारतीय लोकशाहीचे भवितव्य' या विषयावर भाषण झाले. भाषण सुमारे ४५मिनिटे व चर्चा प्रश्नोत्तरे २५ मिनिटे झाली. इंडिया क्लबचे ४०–४५ भारतीय सुशिक्षित स्त्रीपुरुष सदस्य उपस्थित होते. भारताचे स्वातंत्र्यआंदोलन, विशेषतः म. गांधींच्या आंदोलनाचे पर्व, स्वातंत्र्योत्तर काली लगेच झालेली घटना (संविधान) निर्मिती, तिचे लोक-

शाही विषयक सिद्धांत व मूलभूत स्वरूप आणि इंदिरा गांधींनी पुकारलेल्या आणीबाणीत झालेल्या घटनादुरुस्तीने केलेला लोकशाहीचा संकोच व अधिकारशाही उपक्रम या मुद्यांवर बोललो. १९६९ च्या सुमारास झालेल्या काँग्रेसभंगापासूनच मी भारतीय लोकशाही भवितव्याबद्दल सचिंत बनलो होतो. महाराष्ट्र टाईम्समध्ये ही चिंता मी तेव्हाच व्यक्त केली होती. नंतर, आणीबाणी अपायकारक आहे हे मी कराड येथे १९७५ मध्ये झालेल्या मराठी साहित्य संमेलनाच्या उद्‌घाटनप्रसंगी स्पष्टपणे सांगितले होते. १९७७ च्या प्रारंभी आणीबाणी शिथिल झाली व समाप्त झाली. जनता पक्ष लोकसभेत बहुमताने निवडून आला. जनता पक्षास अधिकारशाही निर्माण करणारी ४२ वी घटनादुरुस्ती बाद करायची आहे. त्याकरिता जनता पक्षास दोन तृतीयांश बहुमत संसदेमध्ये मिळणे जरूर आहे. राज्यसभेत अधिकारशाहीकडे झुकलेल्या काँग्रेसचे बहुमत आहे. यामुळे ४२ वी घटनादुरुस्ती बाद करण्यास अडचण येणार. अशा स्थितीत नाइलाजाने जनता पक्षाला ४२ व्या घटनादुरुस्तीचेच हत्यार काँग्रेसवर उपसावे लागणार; हे सर्व मी या भाषणानंतरच्या चर्चेत सांगितले. काँग्रेसने ४२ वी घटनादुरुस्ती बाद करण्यास जनता पक्षास भाग पाडावे; नाहीतर काँग्रेसचा अस्त अटळ आहे, असेही बोललो.

ता. २२ जून, १९७७ आज सर्व दिवस मी वाचनलेखनात घालविला. संध्याकाळी बाहेर पडलो. मोठमोठी प्रचंड ३–४ दुकाने पाहिली. नंतर (जॉ) जबडा हा सिनेमा पाहिला. शार्क माशाची शिकार हा मुख्य विषय. या सिनेमाने दीडशे ते दोनशे मिलियन डॉलर नफा आतापर्यंत मिळविला असे म्हणतात. उत्तर अमेरिका, युरोप व जपान या देशांत यंदाचा हा अत्यंत लोकप्रिय सिनेमा होय.

ता. २३ जून, १९७७– येथील मधूचे कौटुंबिक जीवन निराळेच दिसते. तो भारतात राहिला असता तर तसे दिसले नसते. आजपासून चि. रामने येथून ८ मैलावरील हॉटेलमधील रात्री १२ ते ७ पर्यंत भांडी घासण्याची नोकरी ८ दिवस करून सोडली. त्याने संध्याकाळची ४ ते ८ पर्यंतची अर्धवेळेची नोकरी पतकरली. मला त्याची उत्तररात्रीची नोकरी पसंत नव्हती. रात्री अवेळी माणसाने जागून नोकरी करणे प्रकृतीला अपायकारक ठरते. अगदीच आपत्तीकाल असेल तर नाइलाज म्हणून करावी. त्याचे वडील चि. मधुकर जोशी हा माझा मुलगा आय्. बी. एम्. मध्ये उच्चश्रेणीचा संशोधन व्यवस्थापक आहे; अशा स्थितीत इतका कष्टाचा स्वावलंबनमार्ग पतकरण्याची गरज नाही. उत्तर अमेरिकेतील मध्यमवर्गीय तरुण–तरुणी विद्यार्थी सुस्थितीत असूनही मधल्या सुट्यांत स्वावलंबनाचा मार्ग स्वीकारून पडेल ते काम करतात व पैसे मिळवतात. त्यात कमीपणा मानत नाहीत. ही मधुकरची मुले, मुलगे व मुली कसलेही घरकाम हौसेने करतात. सुतारकाम, लोहारकाम, बागकाम, स्वयंपाक, धुणे, भांडी घासणे, झाडणे, करीत असतात. दर आठवड्याला घरातील निरनिराळ्या बंद भांड्यात साठविलेला केरकचरा १०–१५ मैलांवर जाऊन टाकतात.

मधुकरकुटुंब व इतर भोवतालची गोरी अमेरिकन कुटुंबे यांच्यामधे चांगला स्नेहसंबंध निर्माण झाला आहे. लक्ष्मी (वय १४) व शीला (वय १२) यांच्या अमेरिकन मैत्रिणी यांचा घरोबा दिसतो. एकमेकांच्याकडे कित्येकदा रात्री वस्तीस राहतात; एकत्र खेळ, अभ्यास, गप्पागोष्टी यांत अमेरिकनांबरोबर रमतात. चि. सौ. इंदू (मधुकरची पत्नी) हिने अमेरिकन नागरिकतेचा हक्क मिळविला आहे, ही गोष्ट अमेरिकन गोऱ्या समाजाची संस्कृती व भारतीय मध्यमवर्गीय संस्कृती यांची सांधेजोड चांगली जमते, याची सूचक आहे. चि. सौ. इंदू ही वाई (सातारा) येथील गंगापुरीतील ७ पिढ्या उच्च प्रतिष्ठित म्हणून राहिलेल्या दातार कुटुंबातील मुलगी व माझा मुलगा यांचे लग्न १९५६ साली वाईत झाले. दातारकुटुंब काटकसरी, घरकामाची शिस्त असलेले सुशिक्षित. परंतु डॉ. वासुदेवराव दातार यांचे आजोबा रावबहादुर बापूसाहेब दातारांपर्यंत अत्यंत जुन्या वळणाचे, सोवळेओवळे व व्रतवैकल्यांचे नियम पाळणारे होते. त्यानंतरच्या तीन पिढ्या डॉक्टरी व्यवसायाच्या; वासुदेवरावांचे वडील, ते स्वतः, बंधू व इंदूचे दोन्ही बंधू





डॉक्टर आहेत. आधुनिक सुधारकी विचार-आचार ह्या मंडळींनी आत्मसात केलेले. मी धुळे जिल्ह्यातून लहानपणी वाईस येऊन शास्त्रीपंडितांच्या परंपरेत नाव मिळविलेला असलो तरी समाजसुधारणा, धर्मसुधारणा व राजकीय समाजवादी आंदोलन यातही निश्चित स्थान मिळविलेला. माझी आर्थिक परिस्थिती जेमतेम असली तरी मधुकरने एंजिनिअरिंगची उच्च पदवी मिळविल्यामुळे इंदूने मधुकरशी लग्न स्वखुषीने केले. ही पार्श्वभूमी लक्षात घेतली म्हणजे इंदूने अमेरिकन पश्चिमी संस्कृतीशी सहज जुळवून कसे घेतले ते कळते. इंदूचे वडील अत्यंत आधुनिक विचाराचे, परंतु व्यावहारिक समतोल दृष्टिकोणाचे आहेत. हिची आई सौ. कृष्णाबाई मात्र सनातनी संस्काराच्या असल्या तरी त्यांनी इंदू अमेरिकन नागरिक बनल्याबद्दल काहीच प्रतिक्रिया, खंत किंवा समाधान प्रकट केले नाही. चि. मधुकरने मान्यता दिली ती व्यावहारिक दृष्टीने. चि. राम इंदूचा वडील मुलगा; त्याने यासंबंधी तेव्हा मौन पत्करले. चि. विजय इंदूचा धाकटा मुलगा, चि. लक्ष्मी व शीला यांनी इंदू अमेरिकन नागरिक बनल्याबद्दल तिचे अभिनंदन केले. लक्ष्मी व शीला या अमेरिकेत जन्मल्यामुळे त्या जन्मतःच अमेरिकन नागरिक झाल्या आहेत. चि. मधुकर हा भारतीय संस्कृतीचा उत्तम वारसा घेऊन येथे आला. येल विद्यापीठाची अभियंत्याची डॉक्टरेट मिळविल्यावर आय्. बी. एम् मध्ये अभियंता-पदाची नोकरी त्याने १९६४ साली मिळविली. आता संशोधन-व्यवस्थापक म्हणून व्हर्मांट राज्यातील बर्लिंटन नगरातील आय्. बी. एम्च्या स्मृति-संशोधन संस्थेत गेली काही वर्षे उच्च अधिकारपदावर तो आहे. त्याने विशेष संशोधनाची दोन पारितोषिके मिळविली आहेत. अमेरिकेतील हिंदू भारतीयांच्याकडे धार्मिक संस्कारांचे वैदिक पद्धतीने पौरोहित्य व धर्मावर भाषणेही करतो.

श्री. वसिष्ठ शर्मा हे योगी अरविंदांचे भक्त त्याचे मित्र आहेत. ते परवा मधुकरला सांगत होते की, योगी अरविंदांच्या तत्त्वज्ञानाचे अध्ययन करून त्यावर प्रवचने तू करावयास पाहिजेत. त्यावर मधुकरचे म्हणणे असे की, अरविंदांची इंग्लिश शैली उत्कृष्ट आहे; परंतु त्यांचे विचार डोक्यात शिरत नाहीत. त्यावर शर्मांचे म्हणणे असे पडले की, तुमच्यासारख्या विद्वानांना अरविंदांचे विचार समजणे अशक्य नाहीत. या वसिष्ठ – मधुकर संवादाच्या प्रसंगी मी उपस्थित होतो. मी अरविंदांच्या तत्त्वज्ञानाचे अत्यंत सूत्रबद्ध निवेदन माझ्या 'वैदिक संस्कृतीचा विकास' या पुस्तकातील अखेरच्या प्रकरणात दिले आहे. त्यात मी असे म्हटले आहे की, अरविंदांची तत्त्वज्ञाननिवेदन पद्धती ही लौकिक-अनुभवनिष्ठ व तार्किक प्रमाण-सरणीने बांधलेली नाही. म्हणजे देकार्त, लॉक, कांट, रसेल यांची पद्धती लौकिक-अनुभवनिष्ठ तार्किक युक्तिवादावर आधारलेली आहे; तशी अरविंदांची नाही. अरविंदांची शैली आविष्कारात्मक (एक्स्प्रेशन स्टाईल) आहे. उच्च काव्य ज्या पद्धतीने वाचताना अनुभवावयाचे असते; वैचारिक पद्धतीने समजावयाचे नसते; तसेच काहीसे अरविंदांचे लेखन आहे. अरविंदांची विचारांची रचनाच अलौकिक अनुभूतिस्वरूपात परिणत झाली आहे. त्यात तर्कसंगती आहे; परंतु विचार्यपदार्थ मानवी सामान्य अनुभवविश्वाच्या पलीकडचे आहेत. विशिष्ट धार्मिक अनुभूती श्रद्धेने ज्यांना येऊ शकते किंवा अरविंदांनी निर्मिलेल्या अलौकिक संकल्पना कल्पिता येतात, त्यांनाच त्यातील तर्कसरणी मान्य होते, तार्किक विचारात गुंफलेल्या अलौकिक संकल्पना मनात अवतारता येतात, अनेक वेळा पुनः अरविंदांच्या तत्त्वज्ञानाचे अवगाहन करावे, असे माझ्या मनात येऊन जाते, परंतु सवड सापडत नाही; किंवा सवड काढण्याइतका तिकडे ओढा नाही, असेही असेल. मला ज्ञानदेव, नामदेव, एकनाथ, तुकाराम व विशेषतः रामदास हे संत धार्मिक तत्त्वज्ञानात्मक अनुभूतीला पुरेसे वाटतात. विशेषतः गौडपादांच्या तुर्येने मला वेढले आहे. त्यातून मी कधी बाहेर पडू शकेन असे दिसत नाही. रसेलमध्येही ही तुर्या म्ह. विश्वात्मक अनंत अद्वैताची जाणीव आढळली. तुर्या तरी काय म्हणावे? काही म्हणता येत नाही. सामान्य माणसे, प्राणी, वृक्षवनस्पती वा अणुरेणू यांच्या स्वरूपस्थितीतच ती आहे. परंतु वास्तव दृष्टीने मी वैज्ञानिक दृष्टिकोनच मान्य केला आहे.





आधुनिक भारतीय आध्यात्मिक तत्त्ववेत्त्यांत योगी अरविंदांची बरोबरी कोणी करू शकत नाही, हे मात्र तितकेच सत्य आहे. डॉ. एस्. राधाकृष्णन्शी-सुद्धा अरविंदांची तुलना होऊ शकत नाही; कारण अरविंदांनी भारतीय वेदान्ताला जागतिक विशेषत: पश्चिमी तत्त्वज्ञान आत्मसात करून ऐतिहासिक नव्या तत्त्वज्ञानाच्या व विकासवादाच्या अधिष्ठाना-वर नेले आहे. भावी मानवी संस्कृती म्ह. विशाल व अमर्याद मानवी स्वातंत्र्याचा आदर्श त्यांनी दाखविला आहे. नव्या बंधमुक्त मानवी समाजाच्या निर्मितीची प्रक्रिया सांगितली आहे. व्यक्तिस्वातंत्र्याचा लोकशाही सिद्धांत अरविंदांनी या प्रक्रियेत अंतर्भूत केला आहे. अरविंद हे एका अर्थी भारतीय नवे प्रेषित आहेत. म. गांधींचा ध्येयवाद व अरविंदांचे आध्यात्मिक दिव्य जीवन यांचा सुंदर समन्वय होऊ शकतो. आधुनिक औद्योगिक भौतिक जीवनाचा आधुनिक भौतिक विज्ञानाच्या आधारे विकास होणे आवश्यक आहे, हे अरविंदांच्या आध्यात्मिक संपूर्ण योगाचे अंगच आहे.

इंदु–मधूच्या सर्वच मुलांची अमेरिकन इंग्लिश मातृभाषा झाली आहे. लक्ष्मी व शीला यांच्याबद्दल प्रश्नच नाही. कारण त्यांचा जन्म इथला; परंतु राम व विजय वयाच्या ८–९ वर्षापर्यंत वाईत होते. शुद्ध सुरेख मराठी बोलत होते. आता पाहतो तर तेही मराठी नीट बोलत नाहीत. राम सगळे बोलतो परंतु हेल अमेरिकन. विजय प्रयत्नच करीत नाही. लक्ष्मी मात्र काही काही मराठी वाक्ये ऐटीत छान बोलते. यांचे सर्वच आहार विहार अमेरिकन आहेत; इंग्लिश गाणी गुणगुणतात; लक्ष्मी पियानो वाजवीत असते. मोझार्ट, बाख्, बेथोवेन यांच्या संगीताची प्राथमिक पुस्तके लक्ष्मीच्या पिया-नोवर मांडलेली असतात. रोमिओ व ज्युलिएटच्या प्रेमगीताचे सूर मी एकदा ऐकले व विचारले की, बाख्चे सूर दाखव. तिने त्वरित अंगुली भरभर फिरवून मला चकित केले. मला बाख् हा मोठा संगीतकार म्हणून माहीत. संत श्वाइटझरचा बाख्वरचा महत्त्वाचा ग्रंथ मला माहीत आहे.

आम्हा दोघांना सौ. इंदूच्या या अमेरिकन संसा-रात पावले टाकून दोन आठवडे होत आले. आम्ही बारिक बारिक तपशील निरखून पहात आहोत. सौ. सती मधुकरची आई व इंदूची सासू या दोन्ही नात्यांनी पहात आहे. मी वात्सल्यवृत्तीने व सौ. सती संयमित परंतु खोल मातृवात्सल्याने; संयमित म्हणण्याचे कारण गेली १६–१७ वर्षे आम्हापासून हा पुत्रपरिवार वेगळा झालेला; म्हटले तर येथे सत्ता नाही म्हटले तर सत्ता आहे. त्यामुळे सौ. सती जपून जणू पाहुणी म्हणूनच राहिली आहे. मी या जगातच पाहुणा व परका. अलिप्ततेची शिकवण मला जगापासून दूर ठेवते. त्यामुळे माझे वात्सल्य कर्तव्यापुरते आहे. सौ. सतीचे वात्सल्य अथांग. त्या वात्सल्यात खोलपणे रुजलेली सत्ता पाहुणेपणाच्या भावनेखाली दडपलेली आहे. ही गोष्ट २–४ दिवस गेल्यानंतर चि. मधुकरच्या लक्षात आल्यासारखी दिसते.

काल मी मधूला म्हटले की, मी युरोप पाहिला आहे. परंतु सतीने पाहिला नाही. एअर इंडियाच्या परतीच्या तिकिटाने रोमला २–३ दिवस उतरता येईल काय ? तो म्हणाला– मी चवकशी करतो. परंतु प्रत्येकी ५ शे डॉलरची युरोपच्या यात्रेच्या ८–१० दिवसांची दोघांची तिकिटे मिळतील. त्याची चवकशी करतो. मिळत असल्यास तुम्ही दोघे फिरून या. सौ. सतीने आज सकाळी उठताना मला सांगितले की, मधूने आपणाला अमेरिकेची यात्रा घडविली हे काय थोडे झाले ? त्याच्या मुलांचे शिक्षण पुरे व्हावयाचे आहे. येथे शिक्षण फारच महाग आहे. ही युरोपच्या यात्रेची कल्पना मला पसंत नाही. मधूला आणखी खर्चात पाडू नका. इंदू स्वत: सर्व घरकामे करते; काटकसरीने वागते; सर्व मुले अंगमेहनतीने कामे करतात; इंदूने व मधूने फार चांगले वळण लावले आहे; मुलांची प्रकृती निरोगी सुदृढ ठेवली आहे. आता मुलांचे शिक्षण पुरे झाले की, सर्व काही मिळाले ! ही युरोपच्या यात्रेची कल्पना सोडून द्या.

मधूने आमची अमेरिकेची परतीची तिकिटे काढली असे कळले तेव्हाच सतीला वाटले की, हा खर्च फार आहे. मधूची तार मला आली, त्यात म्हटले होते की, तुमचे तिकिट पाठविले आहे. 'तिकिटे' असे अनेक वचन नव्हते. तेव्हा शंका

आली की, सतीचे तिकिट काढले नसावे. सती म्हणाली की, माझे तिकिट नाही काढले ते बरे झाले. मला येथे राहण्यात समाधान आहे; परंतु दोघांची तिकिटे मुंबईच्या एअर इंडिया कार्यालयाने पाठविली. आम्ही यात्रेची तयारी करून आनंदात येथे पोचलो.

सती ही जन्मतः स्वभावतःच अपरिग्रहव्रती. तिला कोणाहीपासून काहीही घ्यावेसे वाटत नसते. मुलापासूनही नव्हे. एवढेच नव्हे तर मी लग्न केल्यापासून आजपर्यंत गेली ५१ वर्षे पैसे मिळविले ते तिच्या स्वाधीन करीत गेलो. परंतु आजपर्यंत सतीला ते पैसे स्वतःचे आहेत असे वाटत नाही. स्वतःच्या श्रमाचेच घ्यावे, तेच आपले असे ती नेहमी म्हणते. माझा घरप्रपंच खस्ता खाऊन चणचण सोसून केला; उद्याचे काय ? असा प्रश्न लग्न झाल्यापासून १९६० पर्यंत होता, तरी तिचा उत्साह कायम टिकला. तोपर्यंत आमच्या मुलामुलींचे पदवी परीक्षेपर्यंत शिक्षण आम्ही पुरे करू शकलो. चि. मधुकर अभियंता पदवीधर झाला. सौ. सुमन तत्त्वज्ञानाची एम. ए. होऊन ती सुस्थळी म्हणजे कै. श्री. बाबूकाका खंडकरांच्या चिरंजिवाना चंद्रशेखराना दिली. सौ. मालती बी. ए. होऊन केंजळच्या श्री. वासुदेवराव कुलकर्णी (वय वर्षे ९०) यांचे चि. मुरलीधरपंत (येल विद्यापीठाची डॉक्टरेट) यांना दिली. दोन्ही मुलींना मागण्या आल्या. चि. वासुदेव (धाकटा मुलगा) याचे ठीक चालले आहे; त्याची चिंता मात्र कायम अजून आहे. अतिथी अभ्यागतांचे यथाशक्ती स्वागत करण्यात सौ. सतीने काही कमी केले नाही. मी अनेकदा कारावास पतकरला. स्वातंत्र्याच्या चळवळीत अनेक वर्षे हिंडलो. सतीने साथ मनापासून दिली. १९६० डिसेंबरपासून आतापर्यंत आर्थिक परिस्थिती काहीशी बरी, पूर्वीपेक्षा बरी आहे. सतीचे समाधान पहिल्यापासून अचल राहिले आहे. ती मूळची मुल्हेर येथील पंडितांच्या कुळातली. तिच्या वाडवडिलांची वृत्ती रामानंदी संप्रदायाप्रमाणे ठरलेल्या भजनपूजनाच्या व्यवसायाची. निर्वाहापुरते अन्नआच्छादन; ही अत्यंत समाधानी माणसे.

सतीला मधुकरच्या मुलांचे शिक्षण पुरे व्हावे, अशी उत्कट इच्छा असल्यामुळे मधुकरकडून आर्थिक मदत स्वतःस घेण्यास बरे वाटत नाही. त्यानेच आग्रहाने आम्हास राम व विजय यांच्या ग्रॅज्युएशनच्या समारंभाकरिता आणले; म्हणून ती व मी येथे आलो.

येथे अमेरिकेत बऱ्याच शिक्षणसंस्था उच्च दर्जाच्या आहेत. परंतु उच्च दर्जाच्या शिक्षणसंस्थांतील फी व इतर शिक्षणाला लागणारा पैसा मिळून खर्च खूप चढा आहे. हावर्ड, येल, प्रिन्स्टन इत्यादी विद्यापीठांत विद्यार्थ्यापाठीमागे डॉलर १२ हजार वार्षिक खर्च. हे वाचून माझा जीवच दडपला. गरीब होतकरु विद्यार्थ्यांचे काय ? असा प्रश्न मी मधुकरला विचारला; तो म्हणाला गरिबाला शिक्षण मोफतच असते. शासनाने ती जबाबदारी घेतली आहे. येथे एकंदर शिक्षणपद्धती कसदार गुणविशेषनिष्ठ; म्हणून चांगली शिक्षणसंस्था म्हटली की त्यात चांगले शिक्षक, संख्यामर्यादित वर्ग, शिक्षणसाधने व उपकरणे यांनी संपन्न, दर आठवडा म्हणजे परीक्षेचाच आठवडा किंवा प्रत्येक दिवस म्हणजे परीक्षेचाच दिवस; त्यामुळे खर्च खूप करावा लागतो. विद्यार्थी उत्तीर्ण झाला की, त्याच्या जीवनातील भावी यशाची पायरी तो चढला; असाच अर्थ होतो. तो विशिष्ट परीक्षाक्रम संपविल्यावर बेकार रहातच नाही. राहिला तर त्याचा दोष; पालकाचाही दोष असू शकतो. राजकीय परिस्थिती त्याच्या मदतीला संनद्ध असते.

मधुकरला म्हटले की, तुम्ही दोघे पतिपत्नीं मुलांना योग्य मार्गदर्शन करीत आहात त्यामुळे मला काळजी नाही. त्यावर मधुकर म्हणतो :– अवा ! मी किंवा इंदू मुलांच्यावर सामान्यपणे लक्ष ठेवतो. परंतु मार्गदर्शन करण्याच्या भानगडीत पडत नाही; ते आम्हास आवडत नाही. आम्ही त्यांना पोहायला नेतो; किंवा जाऊ देतो; साधने पुरवितो; परंतु पोहणे तेच शिकतात. बुडायचे की तरायचे, परतायचे की पैलतीर गाठायचे, या गोष्टींची जबाबदारी त्यांची. मुलामुलींनी मित्रमंडळी स्वतःच निवडावी; तेच निवडतात. लक्ष्मी (वय १४) वयात येत आहे. आम्ही तिला प्रथमपासूनच मुक्त ठेवले आहे. राम परिश्रमाने चांगली प्रगती करीत आहे. विजय हा तुमच्या घराण्यातला तत्त्वज्ञ; शास्त्राची पुस्तकेच

निवडतो व वाचण्यात रमतो. त्याच्या विचारांत पृथक्करण व स्पष्टता असते. विजयला रेखा व चित्रकलेचीही आवड आहे. हा विषय त्यानेच निवडला आहे. त्याची भूप्रदेशाची ५–६ रंगीत चित्रे या बंगल्यात भिंतीवर लागली आहेत. शीला फ्ल्यूट वाजविते; पाककलेत कौशल्य दाखविते; बागेची व्यवस्था ठेवते; वेळोवेळी एक एकर हिरवळीची कापणी करते. लक्ष्मी इंग्लिश, फ्रेंच व मराठी विनचूक लिहिते. गतवर्षी तिने इंग्लिशचा शाळेतला नेमलेला अभ्यास एक वर्ष अगोदर पुरा केला व वैशिष्टयपूर्णतेचा शेरा मिळविला. यंदा सामान्यपणे उत्तीर्ण झाली, कारण बाहेर इतर गोष्टीत वेळ घालविला. म्हणून यंदा बाहेर जाण्यावर मर्यादा तिच्या आईने घातली. शीतऋतूत पर्वतारोहण (हायकिंग) व बर्फावरची घसरणी (स्केटिंग) करिता आम्ही सर्व बाहेर पडतो. हा हिमवृष्टीचा ऋतु व्हर्मांट राज्यात ४ महिने चालतो. राम, विजय, लक्ष्मी व इंदू पर्वतारोहण व बर्फघसरणी करण्यात खूप रस घेतात. अमेरिकेतील भारतीय कुटुंबांत असा या विषयात रस घेणारे फारच थोडे, त्यांच्यात आमची गणना होते. विजय तर रानावनात २४ वा ३६ तास काढतो; तेथेच स्वतःचे भोजन तयार करतो. आई कित्येकदा बाहेर बराचवेळ कामाकरिता गेल्यास या मुलांपैकी कोणीही वेळ पडेल त्याप्रमाणे स्वतःच अन्न शिजवून जेवण आटपतात. घरात व बागेत पडेल ते काम करतात.

—अपूर्ण





प्रा. मे. पुं. रेगे

स्वातंत्र्याच्या दोन संकल्पना

[हे व्याख्यान सर इसाया बर्लिन यांनी ऑक्स्फर्ड विद्यापीठात ३१ ऑक्टोबर १९५८ रोजी दिले. त्यांच्या 'फोर एसेज ऑन लिबर्टी' (ऑक्स्फर्ड युनिव्हर्सिटी प्रेस, १९६९) या ग्रंथात ते समाविष्ट करण्यात आले आहे.]

माणसाचे दमन करणे, शक्तीचा वापर करून त्याला काही करायला भाग पाडणे किंवा काही करायला प्रतिबंध करणे म्हणजे त्याचे स्वातंत्र्य हिरावून घेणे– पण हे हिरावून घेतलेले स्वातंत्र्य कशापासूनचे स्वातंत्र्य असते ? मानवी इतिहासातील जवळ जवळ प्रत्येक नीतिशास्त्रज्ञाने स्वातंत्र्याचे गोडवे गायिले आहेत. 'सौख्य' किंवा 'चांगुलपणा,' 'निसर्ग' किंवा 'वास्तवता' ह्या पदांप्रमाणेच 'स्वातंत्र्य' हे पदही वाटेल तो अर्थ शोषून घेऊ शकते आणि म्हणून त्याचे कसेही निरूपण करायला त्याच्याकडून काही आडकाठी होत नाही. ह्या अतिशय लवचिक शब्दाच्या इतिहासात मला शिरायचे नाही किंवा मानवी विचाराच्या इतिहासकारांनी त्याचे जे दोनशेहून अधिक भिन्न अर्थ नमूद केले आहेत त्यांचेही विवेचन मला करायचे नाही. ह्यांतील फक्त दोन अर्थांचे परीक्षण मी येथे करणार आहे– पण हे मध्यवर्ती अर्थ आहेत, त्यांच्यामागे बराचसा इतिहास आहे आणि पुढेही ते इतिहास घडवीत राहतील असे म्हणता येईल. स्वातंत्र्याचे राजकीय संदर्भातील हे जे दोन अर्थ आहेत त्यांतील पहिल्याचा निर्देश 'अभावात्मक स्वातंत्र्य' (नेगेटिव्ह फ्रीडम) असा मी करीन. त्याचा असा निर्देश पूर्वी अनेकांनी केला आहे. स्वातंत्र्याचा हा अर्थ पुढील प्रश्नांच्या उत्तराशी संबंधित आहे. "कर्त्याला– म्हणजे व्यक्तीला किंवा व्यक्तींच्या एखाद्या गटाला– जे करायचे असते किंवा व्हायचे असते ते करायला किंवा व्हायला, इतरांकडून हस्तक्षेप न घडता, त्याला मोकळीक असावी असे क्षेत्र कोणते ? " स्वातंत्र्याच्या दुसऱ्या अर्थाला मी भावरूप स्वातंत्र्य असे म्हणेन. हा अर्थ दुसऱ्या एका प्रश्नाच्या उत्तराशी संबंधित आहे. हा प्रश्न असा : " व्यक्तीला ज्या नियंत्रणामुळे किंवा हस्तक्षेपामुळे अमूक एक न करता अमूक एक करायला, किंवा अमूक एक न होता अमूक एक व्हायला भाग पडते त्या नियंत्रणाचा किंवा हस्तक्षेपाचा उगम कशात किंवा कुणात असतो ? " हे दोन भिन्न प्रश्न आहेत, त्यांची उत्तरे काही बाबतीत समान मुद्यांना स्पर्श करणारी असली तरी हे प्रश्न भिन्न आहेत हे स्पष्ट आहे.

अभावात्मक स्वातंत्र्याची संकल्पना

ज्या प्रमाणात माझ्या व्यवहारात इतर कुणी माणूस किंवा माणसे हस्तक्षेप करीत नाहीत त्या प्रमाणात मी स्वतंत्र असतो असे सामान्यपणे म्हटले जाते. ह्या अर्थाने नागरिक म्हणून माणसाला असलेले स्वातंत्र्य म्हणजे ज्या क्षेत्रात इतरांकडून अडथळे न होता माणूस कृती करू शकतो ते क्षेत्र होय. मला जे एऱ्हवी करता आले असते ते करायला इतरांपासून जर मला प्रतिबंध झाला तर तेवढ्या प्रमाणांत मी अ-स्वतंत्र असतो; आणि ह्या क्षेत्राचा इतर माणसांकडून जर एका मर्यादेपलीकडे संकोच झाला तर मला दडपून टाकण्यात आले आहे किंवा मला गुलाम करण्यात आले आहे असे माझ्या स्थितीचे वर्णन करता येईल. पण प्रत्येक प्रकारच्या असमर्थतेला दमन (कोअर्शन) म्हणता येणार नाही. मला दहा फुटांपेक्षा अधिक उंच उडी हवेत मारता येत नाही, किंवा मी आंधळा असल्यामुळे मला वाचता येत नाही किंवा हेगेलच्या ग्रंथांतील अधिक दुर्बोध विवेचनाचा अर्थ मला उलगडत नाही असे जर असेल तर ह्या बाबतीत माझी अवस्था गुलामीची आहे किंवा माझे दमन करण्यात येत आहे असे म्हणणे विक्षिप्तपणाचे ठरेल. दमनामध्ये ज्या क्षेत्रात मी एऱ्हवी कृती करू शकलो असतो त्याच्यात इतर माणसांनी जाणून बुजून केलेला हस्तक्षेप अभिप्रेत असतो. तुम्हाला जे साधायचे असते ते साधायला इतर माणसांनी प्रतिबंध केला तरच तुमच्या ठिकाणी राजकीय संदर्भातील स्वातंत्र्याचा

अनुक्रमणिका

अभाव आहे असे होईल.[1] केवळ एखादी इष्ट गोष्ट साधायला असमर्थ असणे म्हणजे राजकीय स्वातंत्र्याचा अभाव आहे.[2] 'आर्थिक स्वातंत्र्य' आणि त्याचे प्रतियोगी 'आर्थिक गुलामगिरी' ही पदे ज्या रीतीने वापरण्यात येतात त्यावरून ही गोष्ट सिद्ध होते. जिच्यावर कायद्याने बंदी घातलेली नाही– उदा. भाकरी, जगाचा प्रवास, आपल्या हक्कासाठी न्यायालयात दाद मागणे– अशी वस्तू न परवडण्याइतका जर माणूस गरीब असेल तर ह्या वस्तूंवर कायद्याने बंदी घातलेली असताना त्या मिळवायला तो जितका अ-स्वतंत्र असतो तितकाच गरिबीमुळे अस्वतंत्र असतो असा युक्तिवाद अनेकदा करण्यात येतो आणि प्रथमदर्शनी तरी त्याच्यात काही तथ्य असल्यासारखे वाटते. आता माझी गरिबी म्हणजे जर एका प्रकारचा रोग असता, आणि माझ्या लंगडेपणामुळे जसे मला धावता येत नाही तसे ह्या गरिबीच्या रोगामुळे मला भाकरी विकत घेता येत नाही, किंवा जगप्रवास करण्यासाठी किंवा कोर्टात फिर्याद करण्यासाठी खर्च करता येत नाही अशी परिस्थिती असती, तर ह्या असमर्थतेचे 'स्वातंत्र्याचा अभाव' असे कुणी वर्णन करणार नाही– 'राजकीय स्वातंत्र्याचा अभाव' असे तर त्याचे वर्णन कुणी करणारच नाही. इतर माणसांनी अशा स्वरूपाची सामाजिक आणि आर्थिक रचना केली आहे की तिच्यामुळे ह्या वस्तूंची किंमत देण्यासाठी आवश्यक असलेला पैसा मला मिळू शकत नाही पण इतरांना मात्र मिळतो आणि माझ्या असमर्थतेचे कारण ह्या रचनेत आहे अशी जी माझी समजूत असते तिच्यामुळेच माझे दमन करण्यात आले आहे, मला गुलाम करण्यात आले आहे असे मला वाटते. दुसऱ्या शब्दात ही गोष्ट मांडायची तर, माझे दारिद्र्य किंवा दुबळेपण ह्याच्या कारणाविषयीची एक विशिष्ट सामाजिक आणि आर्थिक उपपत्ती 'दमन' किंवा 'गुलामगिरी' ह्या पदांचा असा वापर करण्यात अभिप्रेत असते. माझ्याकडे भौतिक साधनसंपत्तीची जी वाण आहे तिचे मूळ जर माझ्या मानसिक आणि शारीरिक असमर्थतेत असेल तर ह्या स्वरूपाची सामाजिक व आर्थिक उपपत्ती मान्य केली असल्यामुळेच माझ्या स्थितीचे वर्णन 'माझे स्वातंत्र्य हिरावून घेण्यात आले आहे' ह्या शब्दांत मी करीन. एऱ्हवी, 'मी गरीब आहे' एवढेच मी म्हटले असते.[3] आणि, ह्याच्या पुढे जाऊन, मला अन्याय्य वाटणाऱ्या एका विशिष्ट रचनेमुळे माझे दुर्भिक्ष निर्माण होते आणि टिकवून धरण्यात येते असे जर मी मानीत असेन तर आर्थिक गुलामगिरीची किंवा दडपशाहीची भाषा मी बोलू लागतो. 'नैसर्गिक नियमांप्रमाणे जे घडते त्याचा आपल्याला संताप येत नाही; केवळ माणसांच्या दुष्टपणाचा संताप येतो' असे रुसोने म्हटले आहे. माझ्या इच्छा विफल करण्यात इतर माणसांचा किती भाग होता, मग तो त्यांनी प्रत्यक्षपणे घेतला असो किंवा अप्रत्यक्षपणे घेतला असो, हेतुपूर्वक घेतला असो किंवा अजाणता घेतला असो, हा दडपशाही आहे की नाही ह्याचा निकष आहे. ह्या अर्थाने मी स्वतंत्र आहे असे मी म्हणतो त्याचा अर्थ इतर लोक माझ्या व्यवहारांत ढवळाढवळ करीत नाहीत असा असतो. इतरांच्या हस्तक्षेपापासून मुक्त असलेले क्षेत्र जितके अधिक विस्तृत असते तितके माझ्या स्वातंत्र्याचे क्षेत्रही विस्तृत असते.

१. ह्या विधानाचा व्यत्यासही सत्य असतो असे मला म्हणायचे नाही.

२. हा मुद्दा हेल्वेतिअसने स्पष्टपणे मांडला आहे: 'स्वतंत्र माणूस म्हणजे ज्या माणसाला बेड्या घालण्यात आलेल्या नाहीत, तुरुंगात डांबून ठेवण्यात आलेले नाही किंवा शिक्षेच्या भीतीने ज्याचा गुलामासारखा थरकाप झालेला नाही असा माणूस . . . . आपल्याला गरुडासारखे उडता येत नाही किंवा देवमाशासारखे पोहता येत नाही ह्याला स्वातंत्र्याची उणीव म्हणता येणार नाही.

३. ह्या स्वरूपाच्या उपपत्तीचे सर्वांत परिचित उदाहरण म्हणजे सामाजिक नियमांविषयीची मार्क्सवादी संकल्पना; पण कित्येक ख्रिश्चन आणि उपयुक्ततावादी सिद्धांतांत आणि सर्वच समाजवादी सिद्धांतांत ह्या स्वरूपाच्या उपपत्तीला मोठेच स्थान देण्यात आलेले असते.

अनुक्रमणिका

पारंपरिक इंग्लिश राजकीय तत्त्ववेत्ते 'स्वातंत्र्य' ह्या शब्द ह्या अर्थाने वापरीत.[४] हे क्षेत्र किती विस्तृत असू शकेल किंवा असावे ह्याविषयी त्यांच्यांत मतभेद होता. मानवी परिस्थिती ध्यानात घेतली तर ते अमर्यादित असू शकणार नाही असे ते नाहीत. कारण ते अमर्यादित ठेवले तर त्याचा परिणाम असा होईल की सर्व माणसे इतरांच्या व्यवहारांत अमर्यादित प्रमाणावर हस्तक्षेप करू शकतील. ह्या स्वरूपाच्या 'नैसर्गिक' स्वातंत्र्यातून सामाजिक अंदाधुंदी उद्भवेल आणि ह्या परिस्थितीत माणसांच्या किमान गरजांचेही समाधान होऊ शकणार नाही; किंवा दुबळ्यांचे स्वातंत्र्य सबळ लोक चिरडून टाकतील. वेगवेगळ्या व्यक्तींच्या उद्दिष्टांत आणि व्यवहारांत आपोआप सुसंवाद निर्माण होत नाही हे त्यांना दिसत होते आणि (त्यांचे अधिकृत सिद्धांत काही असले) तरी न्याय, सुख, संस्कृती, सुरक्षितता, वेगवेगळ्या प्रमाणातील समता ह्यासारख्या इतर उद्दिष्टांचे मूल्य त्यांच्या पदरी मोठे होते. ह्यामुळे ह्या इतर मूल्यांसाठी आणि खुद्द स्वातंत्र्यासाठीही स्वातंत्र्याला आळा घालायला ते तयार होते. कारण असे केल्याशिवाय ज्या प्रकारचे सामाजिक संघटण त्यांना इष्ट वाटत होते ते निर्माण करणे अशक्य झाले असते. ह्यामुळे माणसाचे स्वतंत्र कृतोचे क्षेत्र कायद्याने मर्यादित करणे आवश्यक आहे असे हे विचारवंत गृहीत धरीत. पण ह्याबरोबरच, ज्याच्यावर कोणत्याही कारणामुळे अतिक्रमण करता कामा नये असे वैयक्तिक स्वातंत्र्याचे एक किमान क्षेत्र असणे योग्य आहे असेही हे विचारवंत, विशेषतः इंग्लंडमधील लॉक आणि मिल आणि फ्रान्समधील कॉन्स्टान्त आणि तॉक्व्हिले हे स्वातंत्र्यवादी विचारवंत गृहीत धरीत. कारण ही मर्यादा जर कुणी ओलांडली तर स्वतःच्या नैसर्गिक शक्तींचा किमान विकास करण्यासाठी जेवढे मोकळिकीचे क्षेत्र आवश्यक असते तेवढेही आपल्याला उपलब्ध नाही असे व्यक्तीला आढळून येईल. माणसे ज्या वेगवेगळ्या उद्दिष्टांना चांगली, योग्य, पवित्र इ. मानतात ती साधण्याचा प्रयत्न करणे, फार काय अशा उद्दिष्टांची संकल्पना करणे हेही माणसांच्या नैसर्गिक शक्तींचा काही किमान विकास होण्यावर सर्वस्वी अवलंबून असते. तेव्हा व्यक्तिगत जीवनाचे क्षेत्र आणि सार्वजनिक अधिकाराचे क्षेत्र यांच्यामध्ये एक सीमारेखा आखणे आवश्यक आहे. ती नेमकी कुठे आखावी ह्याविषयी हरतऱ्हेचे युक्तिवाद होतील, हुज्जतही घातली जाईल. माणसे एकमेकांवर कितीतरी अवलंबून असतात आणि इतरांच्या जीवनात यत्किंचित्ही अडथळा निर्माण करणार नाही इतकी माणसाची कृती कधी व्यक्तिगत आणि खाजगी असत नाही. 'मोठ्या माशांचे स्वातंत्र्य म्हणजे लहान माशांचे मरण'; काही माणसांचे स्वातंत्र्य इतरांना केलेल्या प्रतिबंधावरच आधारता येते. 'ऑक्सफर्डच्या प्राध्यापकाचे स्वातंत्र्य आणि इजिप्शियन शेतकऱ्याचे स्वातंत्र्य ह्या कितीतरी भिन्न अशा गोष्टी आहेत' अशी पुस्तीही अनेकांनी जोडली आहे.

ह्या विधानात काहीसे तथ्य आहे कारण ज्या गोष्टीकडे ते बोट दाखविते ती सत्य आहे आणि महत्त्वाची आहे. पण ज्या शब्दांत ते मांडले ते फसवे, राजकीय मतलब साधण्यासाठी वापरण्यात येणारे असे आहेत. उघडयानागडया, निरक्षर, भुकेकंगाल आणि रोगग्रस्त माणसांना राजकीय हक्क देऊ करणे, शासनाकडून त्यांच्यात हस्तक्षेप होणार नाही अशी तजवीज करतो असे म्हणणे म्हणजे त्यांच्या परिस्थितीची थट्टा करण्यासारखे आहे हे सत्य आहे; आपल्या स्वातंत्र्यात वाढ झाली म्हणजे काय झाले हे त्यांना समजायचे असेल, तिचा काही उपयोग करणे त्यांना शक्य व्हायचे असेल तर अगोदर त्यांना वैद्यकीय साहाय्य, किंवा शिक्षण मिळणे आवश्यक आहे. ज्यांना स्वातंत्र्याचा

४. " स्वतंत्र माणूस म्हणजे . . . . त्याला जे करायचे असते ते करायला कोणी प्रतिबंध करीत नाही असा माणूस " असे हॉब्ज्ने म्हटले आहे. कायदा ही नेहमीच एक 'बेडी' असते. जरी कायद्यांपेक्षाही अधिक अवजड शृंखलांनी बांधले जाण्यापासून – उदा. अधिक जाचक कायदा, किंवा रूढी किंवा अनियंत्रित हुकूमशाही किंवा अंदाधुंदी यांच्यापासून – ही बेडी आपले संरक्षण करीत असली तरी ती बेडीच असते.

उपयोग करून घेणे शक्य नसते त्यांच्या गाठी स्वातंत्र्याचा अर्थ तरी काय ? स्वातंत्र्याचा उपयोग करता येईल यासाठी आवश्यक असलेली परिस्थिती पुरेशा प्रमाणात जर निर्माण झाली नसेल तर ह्या स्वातंत्र्याचे मोल काय ? आरंभ करायचा तो सुरवातीच्या गोष्टींपासून केला पाहिजे; एकोणिसाव्या शतकातील एका जहाल रशियन लेखकाने म्हटले आहे तसे कित्येकदा परिस्थिती अशी असते की तिच्यात शेक्सपीयरच्या साहित्यकृतीपेक्षा जोड्यांचे महत्त्व जास्त असते. वैयक्तिक स्वातंत्र्य ही काही प्रत्येकाची प्राथमिक जरूरीची गोष्ट नसते. कारण स्वातंत्र्य म्हणजे काही सर्व प्रकारच्या वैफल्याचा अभाव नव्हे; ह्या शब्दाची अशी व्याख्या करण्याने त्याचा अर्थ इतका ताणला जाईल की त्याचा अर्थ अतिशय व्यापक होईल किंवा अतिशय संकुचित होईल. इजिप्शियन शेतकऱ्याला वैय्यक्तिक स्वातंत्र्या-अगोदर कपड्यांची आणि औषधांची जरूरी आहे आणि ह्या गोष्टींची त्याला स्वातंत्र्यापेक्षा अधिक जरूरी आहे. पण आज त्याला ज्या किमान स्वातंत्र्याची जरूरी आहे आणि उद्या त्याला ज्या अधिक स्वातंत्र्याची जरूरी भासेल ते स्वातंत्र्य प्राध्यापकांना, कलावंताना आणि लक्षाधीशांना जे स्वातंत्र्य असते त्याच प्रकारचे असते; ते काही विशिष्ट, वेगळ्या प्रकारचे स्वातंत्र्य नसते.

पाश्चात्य उदारमतवाद्यांच्या सदसद्विवेकबुद्धीला जी गोष्ट खात असते ती म्हणजे माणसे ज्या स्वातंत्र्याची आकांक्षा करतात ते त्यांच्या सामाजिक किंवा आर्थिक परिस्थितीनुसार भिन्न भिन्न प्रकारचे असते हा समज नव्हे असे मला वाटते. तर ज्या थोड्या जणांना आज स्वातंत्र्य आहे ते त्यांनी ज्या प्रचंड बहुसंख्यांकांना आज स्वातंत्र्य नाही त्यांची पिळवणूक करून, निदान त्यांच्या परिस्थितीकडे दुर्लक्ष करून प्राप्त करून घेतले आहे हा त्यांचा समज त्यांच्या मनाला खात असतो. ते असे मानतात– आणि ते योग्यच आहे– की वैय्यक्तिक स्वातंत्र्य हे माणसांच्या अंतिम साध्यांपैकी एक साध्य असेल तर कुणाच्याही स्वातंत्र्याचा इतरांनी अपहार करता कामा नये; आणि इतरांचा बळी देऊन तर कुणी त्याचा उपभोग घेऊच नये. सर्वांना समान स्वातंत्र्य असले पाहिजे; इतरांनी मला जसे वागवू नये असे मला वाटते तसे मी इतरांना वागविता कामा नये; माझे स्वातंत्र्य, माझी सुबत्ता, माझे प्रगल्भ मानसिक जीवन केवळ ज्यांच्यामुळे शक्य झाले आहे त्यांच्या ऋणाची परतफेड मी केली पाहिजे; सर्वात व्यापक आणि सर्वात साध्या अर्थाने न्याय– ह्या गोष्टी उदारमतवादी नीतीला पायाभूत असतात. स्वातंत्र्य हे माणसांचे एकमेव साध्य नाही. बेलिन्स्कि ह्या रशियन समीक्षकाच्या पायावर पाय ठेवून मीही असे म्हणेन की इतरांना जर स्वातंत्र्यापासून वंचित करण्यात येणार असेल – माझे बांधव जर दारिद्र्यात, दैन्यात आणि बंधनात रहाणार असतील– तर मग मलाही स्वतःसाठी स्वातंत्र्य नको; मी ते धुडकावून लावीन आणि त्यांच्या नशिबी जे काही असेल त्यात सहभागी होण्यात धन्यता मानीन. हे सर्व खरे ! पण शब्दांच्या अर्थात गोंधळ माजवून काही साधता येत नाही. डोळ्यावर येईल अशी विषमता किंवा व्यापक सामाजिक दैन्य टाळण्यासाठी मी माझ्या काही किंवा सबंध स्वातंत्र्याचा त्याग करायला तयार आहे : मी आपण होऊन आणि मुक्तपणे हा त्याग करतो; पण मग न्यायाखातर किंवा समतेखातर किंवा माझ्या बांधवांवरील प्रेमाखातर मी काय सोडून देत आहे ? मी स्वातंत्र्य सोडून देत आहे. कित्येक प्रकारच्या परिस्थितीत हा त्याग करायला मी तयार नसेन तर माझे मन अपराधाच्या जाणिवेने ग्रस्त होईल; आणि ते योग्यच असेल. पण एखाद्या गोष्टीचा त्याग करणे म्हणजे ज्या गोष्टीचा त्याग करण्यात आलेला असतो -येथे स्वातंत्र्य –तिच्यात भर घालणे नव्हे; मग ह्या त्यागाची नैतिक आवश्यकता कितीही असो आणि तो केल्यामुळे कितीही नैतिक भरपाई लाभत असो. प्रत्येक गोष्ट ती जी असते, ती ती असते. स्वातंत्र्य म्हणजे स्वातंत्र्य, स्वातंत्र्य म्हणजे समता नव्हे किंवा न्याय नव्हे किंवा संस्कृती नव्हे किंवा मानवी सुख नव्हे किंवा समाधानी सदसद्विवेकबुद्धी नव्हे. माझे किंवा माझ्या वर्गाचे किंवा राष्ट्राचे स्वातंत्र्य जर इतर अनेक माणसांच्या दुःखावर अवलंबून असेल तर ज्या व्यवस्थेमुळे असे घडून येते ती अन्याय्य आणि अनैतिक असते. पण ही लज्जास्पद विषमता कमी करण्यासाठी जर मी स्वातंत्र्याचा

अनुक्रमणिका

संकोच केला किंवा ते गमावले आणि ह्याच्यामुळे इतरांच्या वैयक्तिक स्वातंत्र्यात वाढ झाली नाही तर एकंदरीत पाहता स्वातंत्र्याची हानी घडून आलेली असते. आता ह्याच्यामुळे न्यायात किंवा सुखात किंवा सामाजिक शांततेत वाढ घडून आल्यामुळे तिची भरपाई झाली असेल पण हानी झालेली आहेच; आणि जरी माझे 'उदारमतवादी' वैयक्तिक स्वातंत्र्य संपुष्टात आले असले तरी दुसऱ्या कोणत्यातरी प्रकारच्या स्वातंत्र्यात 'सामाजिक' किंवा 'आर्थिक' स्वातंत्र्यात भर पडलेली असते असे म्हणणे म्हणजे मूल्यांत गल्लत करणे होय. पण इतरांचे स्वातंत्र्य सुरक्षित राखायला कित्येकदा कित्येकांच्या स्वातंत्र्याचा संकोच करणे आवश्यक असते ही गोष्ट सत्य आहे. कोणत्या तत्त्वाला अनुसरून असे करणे योग्य ठरेल? स्वातंत्र्य हे जर एक पवित्र, 'केवल' मूल्य असेल तर असे कोणते तत्त्व असणारच नाही. ह्या दोन परस्पर-विरोधी नियमांपैकी किंवा तत्त्वांपैकी कोणत्या तरी एकाला, निदान व्यवहारात तरी, माघार घ्यावी लागेल. कोणत्या तत्त्वाने माघार घेणे का योग्य ठरते ह्याची कारणे नेहमीच स्पष्टपणे सांगता येणार नाहीत आणि नियमांच्या किंवा सार्वत्रिक सूत्रांच्या स्वरूपात तर ती मांडता येणारच नाहीत. पण त्यांच्यांत व्यावहारिक तडजोड घडवून आणावीच लागेल.

मानवी प्रकृतीविषयी आशावादी असलेले आणि वेगवेगळ्या माणसांच्या हितसंबंधांत सुसंवाद निर्माण करणे शक्य आहे असे मानणारे लॉक किंवा ॲडम स्मिथ (आणि कित्येक वेळा विशिष्ट मनस्थितीत असताना मिल सुद्धा) असे मानीत की ज्याच्यावर शासनसंस्थेला किंवा दुसऱ्या कोणत्याही प्रकारचा अधिकार असलेली संस्था किंवा व्यक्ती ह्यांना अतिक्रमण करायला देण्यात येणार नाही असे खाजगी जीवनाचे विस्तृत क्षेत्र सुरक्षित राखूनही सामाजिक सुसंवाद आणि प्रगती साधता येईल. हॉब्ज्चे मत असे होते (आणि त्याच्याशी सहमत असलेले विशेषतः कॉन्झर्व्हेटिव्ह व प्रतिगामी विचार-वंतही असेच मानीत) की माणसांना एकमेकांचा नाश करण्यापासून आणि सामाजिक जीवन उजाड करण्यापासून जर प्रतिबंध करायचा असेल तर माणसांनी आपापली स्थाने सोडून अतिक्रमण करू नये यासाठी अधिक संरक्षक उपायांची योजना करणे आवश्यक आहे; ह्याला अनुसरून हाब्ज्ला केंद्रित नियंत्रणाचे क्षेत्र वाढवायचे होते आणि वैयक्तिक नियंत्रणाचे क्षेत्र कमी करायचे होते. पण मानवी जीवनाचा काही भाग तरी सामाजिक नियंत्रणाच्या क्षेत्रापासून स्वतंत्र राहिला पाहिजे ह्याविषयी दोन्ही पक्षांचे एकमत होते. ही संरक्षित भूमी किती संकुचित असायची ती असो; पण तिच्यावर आक्रमण करणे हुकूमशाही ठरेल. बेंजामिन कॉन्स्तात ह्याने स्वातंत्र्याचे केलेले समर्थन सर्वात वक्तृत्वपूर्ण आहे. त्याने मांडलेले मत असे की निदाम धार्मिक स्वातंत्र्य, मतस्वातंत्र्य, भाषणस्वातंत्र्य आणि मालमत्तेचे स्वातंत्र्य ही निरंकुश आक्रमणापासून अबाधित राहतील अशी हमी असली पाहिजे. जेफरसन, बर्क, पेन, मिल ह्या सर्वांनी वैयक्तिक स्वातंत्र्यांच्या वेगवेगळ्या याद्या बनविल्या आहेत; पण शासकीय अधिकाराला एका मर्यादेपर्यंत हटवावे ह्यासाठी त्यांनी केलेल्या युक्तिवादांचा आशय सामान्यपणे एकच आहे. मानवी प्रकृतीची अप्रतिष्ठा होऊ द्यायची नसेल, माणूस म्हणून जगण्याचे नाकारायचे नसेल तर वैयक्तिक स्वातंत्र्याचे एक किमान क्षेत्र आपण राखले पाहिजे. आपण परिपूर्णपणे स्वतंत्र राहू शकणार नाही आणि आपले काही स्वातंत्र्य सोडून देऊन त्याच्या मोबदल्यात उरलेले स्वातंत्र्य आपल्याला सुरक्षित राखावे लागेल. पण संपूर्ण स्वातंत्र्याचे समर्पण करणे आत्मव्याघाती ठरेल. तर मग हे स्वातंत्र्याचे किमान क्षेत्र केवढे असले पाहिजे? मानवी प्रकृतीचे जे स्वत्व (essence) आहे त्याला बाधा आणल्याशिवाय माणसाला जे स्वातंत्र्य सोडून देता येणार नाही ते म्हणजे माणसाचे किमान स्वातंत्र्य. पण ह्या स्वत्वाचे स्वरूप काय आहे ? ह्या स्वत्वामध्ये मानवी वर्तनाचे, कल्याणाचे कोणते मानदंड अभिप्रेत आहेत ? ह्याच्याविषयी नेहमीच वाद चालत आला आहे आणि बहुधा अनंतकाल चालू राहील. आता ज्याच्यात हस्तक्षेप घडता कामा नये अशा क्षेत्राच्या मर्यादा वेगवेगळ्या तत्त्वांना अनुसरून आखता येतील. नैसर्गिक कायदा (natural law) किंवा नैसर्गिक हक्क, किंवा उपयुक्तता किंवा निरपेक्ष आदेशाचा आशय किंवा

अनुक्रमणिका

सामाजिक कराराचे पावित्र्य किंवा या संकल्पनां-सारखी, योग्यायोग्यतेविषयी आपण घेतलेल्या निर्णयांचे स्वरूप स्पष्ट करण्यासाठी, त्यांचे समर्थन करण्यासाठी माणसांनी घडविलेली दुसरी कोणती तरी संकल्पनां वापरून ह्या मर्यादा आखता येतील. पण कोणत्याही संकल्पनेच्या साहाय्याने ह्या मर्यादा आखलेल्या असोत, त्यांच्यापासून निष्पन्न होणारे स्वातंत्र्य हे कशापासूनचे तरी स्वातंत्र्य असते; एका सीमारेषे-पलीकडे हस्तक्षेपाचा अभाव असण्यातले ते स्वातंत्र्य असते. ही सीमारेषा काहीशी मागेपुढे होणारी असली तरी नेहमी ओळखता येते. 'आपले स्वतःचे कल्याण स्वतःच्या मार्गाने साधायचे जे स्वातंत्र्य असते त्यालाच खऱ्या अर्थाने स्वातंत्र्य असे म्हणता येईल' असे स्वातंत्र्याच्या समर्थकांतील सर्वात प्रसिद्ध समर्थकाने म्हटले आहे. हे जर सत्य असेल तर सक्ती करणे कधीतरी समर्थनीय ठरेल का? कधी कधी सक्ती करणे समर्थनीय असते ह्यांविषयी मिलला शंका नव्हती. ज्याअर्थी सर्व व्यक्तींना काही किमान स्वातंत्र्य मिळण्याचा हक्क आहे त्याअर्थी कुणा एखाद्या व्यक्तीचे स्वातंत्र्य हिरावून घेण्यापासून इतर सर्वांना, आवश्यक असेल तर बळाचा वापर करूनही, प्रतिबंध केला पाहिजे. किंबहुना व्यक्तीमध्ये अशी टक्कर घडू न देणे हेच कायद्याचे संपूर्ण प्रयोजन होय. लासालने तुच्छतेने ज्यांचा 'रात्रीच्या रखवालदाराची किंवा वाहतुकीचे नियंत्रण करणाऱ्या शिपायाची कार्ये' असा उल्लेख केला आहे तेवढीच काय ती कार्ये शासनसंस्थेसाठी ह्या मताप्रमाणे उरतात.

वैयक्तिक स्वातंत्र्याचे संरक्षण मिलच्या दृष्टीने इतके पवित्र का होते? आपल्या प्रसिद्ध प्रबंधात त्याने असे म्हटले आहे की माणसांना, 'जो मार्ग त्यांच्या स्वतःशीच केवळ संबंधित असतो' अशा मार्गात, त्यांना पाहिजे असेल तसे जगायला मोकळे ठेवले नाही तर संस्कृतीची प्रगती होणार नाही; मतामतामध्ये मुक्त स्पर्धा झाली नाही तर सत्य काय आहे हे प्रकाशात येणार नाही; उत्स्फूर्तता, मौलिकता, प्रतिभा,, मानसिक ओज, नैतिक धैर्य ह्या गुणांना अवसर रहाणार नाही. सामान्यांच्या सामूहिक भाराखाली समाज दडपला जाईल. संस्कृतीत जे जे संपन्न आणि विविधतापूर्ण आहे ते रूढीच्या, प्रस्थापिताशी जुळवून घेण्याच्या माणसाच्या नित्य प्रवृत्तीच्या दडपणाखाली चिरडले जाईल. ह्या प्रवृत्तिमुळे माणसाच्या शक्ती सुकून जातात, 'आपल्या अस्मितेचा उत्कर्ष साधण्याच्या ग्रीक महापुरुषांच्या आग्रही वृत्तीचे स्वतःची अस्मिता विर्सजित करण्याच्या ख्रिश्चन शिकवणीइतकेच मोल आहे'. "इतरांनी केलेल्या उपदेशाला आणि दिलेल्या चेतवणीला न जुमानल्यामुळे माणसाच्या हातून काही चुका होण्याचा संभव असतो आणि ही गोष्ट अनिष्ट आहे; पण इतरांना, त्यांना स्वतःला जे इष्ट वाटते तेच करायला त्याला भाग पाडायची मोकळीक ठेवणे हे त्याच्यापेक्षा कितीतरी अधिक अनिष्ट आहे". इतरांच्या हस्तक्षेपापासून निवारण करणे हे 'नकारी' उद्दिष्ट साध्य करणे म्हणजे स्वातंत्र्याचे संरक्षण करणे. एक घालून दिलेला जीवनमार्ग, ज्याच्यात व्यक्तीला स्वतःच्या साध्यांची निवड करायला वाव नसतो असा जीवनमार्ग, पत्करेपर्यंत व्यक्तीचा छळ करीत राहणे, एक सोडून त्याच्या समोरचे इतर सर्व दरवाजे बंद करणे– मग त्या दरवाजातून नेणारा मार्ग कितीही उदात्त असो आणि ही तज-वीज करणाऱ्यांचे हेतू कितीही सदिच्छापूर्ण असोत,– असे करणे म्हणजे ती व्यक्ती एक माणूस आहे, तिला स्वतःचे असे जीवन जगायचे असते ह्या सत्याशी प्रतारणा करणे. आधुनिक काळात इरास्मसपासून (कित्येकांच्या म्हणण्याप्रमाणे ओकॅमपासून) तो आतापर्यंत उदारमतवाद्यांनी स्वातंत्र्याचा जो अर्थ लावला तो असा होता. नागरिक स्वातंत्र्य आणि व्यक्तिगत हक्क यांचे कोणतेही समर्थन घ्या, माणसांची पिळवणूक, त्यांची अप्रतिष्ठा करण्याविरुद्ध करण्यात आलेला कोणताही निषेध घ्या, सार्वजनिक अधिकारीवर्गाने व्यक्तिविरुद्ध अति-क्रमण करणे, रूढी किंवा संघटित प्रचारयंत्रणा यांनी जनमानसावर मोहिनी टाकणे यांच्याविरुद्ध होणारा निषेध घ्या, त्याचे मूळ ह्या माणसाविष-यीच्या व्यक्तिवादी आणि अतिशय विवादित अशा संकल्पनेत आहे असे आढळून येईल.

ह्या भूमिकेच्या संबंधात तीन मुद्दे लक्षात घेण्या-सारखे आहेत. एकतर मिलने दोन भिन्न संकल्पनात गल्लत केली आहे. एक संकल्पना अशी की दमन हे मानवी इच्छांचे समाधान होण्यात अडसर

आणीत असल्यामुळे स्वभावतःच अनिष्ट असते; जरी दमनामुळे अधिक अनिष्ट गोष्टींना प्रतिबंध होत असला तरी दमन म्हणून ते अनिष्टच असते; उलट हस्तक्षेपाचा अभाव (हा दमनाचा प्रतियोगी) स्वभावतःच इष्ट असतो; अर्थात् हीच एकमेव इष्ट गोष्ट आहे असे नाही. ही पारंपरिक स्वरूपातील स्वातंत्र्याची 'नकारी' संकल्पना. दुसरी संकल्पना अशी की माणसांनी सत्य शोधून काढण्याचा प्रयत्न करावा, किंवा मिलला पसंत असलेला एका विशिष्ट प्रकारचा स्वभाव विकसित करून बाणवून घेण्याचा प्रयत्न करावा– चिकित्सक, मौलिक, कल्पनाशक्तीला वाव देणारा, स्वतंत्र, विक्षिप्त म्हणता येईल तिथपर्यंत रूढ चाकोरीशी फटकून राहणारा असा स्वभाव– आणि पुढे, स्वातंत्र्याची परिस्थिती असली तरच सत्य शोधून काढता येते आणि ह्या स्वरूपाच्या स्वभावाचा विकास साधता येतो. ही दोन्ही उदारमतवादी मते आहेत पण ती दोन भिन्न मते आहेत आणि त्यांच्यात जर काही संबंध असलाच तर तो केवळ अनुभवाच्या आधारेच प्रस्थापित करता येईल. जेथे काही सिद्धांत प्रमाण म्हणून लादण्यात आलेले असतात आणि त्यांनी विचार चिरडून टाकलेला असतो तेथे सत्य किंवा आत्माविष्काराचे स्वातंत्र्य यांचे संवर्धन होईल असे म्हणता येणार नाही. पण इतिहासाच्या पुराव्यावरून असे दिसते की नैतिक नेकी, सत्यप्रियता, ओजस्वी व्यक्तिमत्व, इ. गुण सहिष्णु किंवा इतरांच्या अध्या–मध्यात नसलेल्या समाजात जितक्यांदा वाढीस लागलेले आढळतात निदान तितक्यांदा अतिशय कठोर शिस्तीचे पालन करणाऱ्या किंवा लष्करी शिस्तीखाली असलेल्या समाजातही ते वाढलेले आढळतात– उदा. स्कॉटलंड किंवा न्यू इंग्लंड येथील प्युरिटन कॅल्व्हिनिस्ट समाजात असे घडलेले आढळते. (मिलच्या 'स्वातंत्र्य, समता, बंधुभाव' ह्या पुस्तकावर जेम्स स्टेफन यांनी कडाडून केलेल्या हल्ल्यात हा युक्तिवाद केला होता.) ही गोष्ट जर खरी असेल तर स्वातंत्र्याच्या समर्थनार्थ, माणसाच्या असाधारण मानसिक शक्तींचा विकास साधण्यासाठी स्वातंत्र्य ही एक अनिवार्य अशी अट आहे हा मिलने केलेला युक्तिवाद कोसळतो. मिलची जी दोन साध्ये आहेत ती जर परस्परविसंगत ठरली तर मिल एका क्रूर शृंगापत्तीत सापडेल. याशिवाय अर्थात् त्याने मांडलेले सिद्धांत शुद्ध उपयुक्ततावादाशी, त्याने पुरस्कारलेल्या सौम्य उपयुक्ततावादाशी विसंगत आहेत ही पुढील अडचण आहेच.[५]

दुसरी गोष्ट अशी की हे मत तुलनेने पाहता आधुनिक आहे. एक जाणून बुजून स्वीकारलेले राजकीय ध्येय म्हणून व्यक्तिस्वातंत्र्याचा उहापोह प्राचीन काळी झाल्याचे जवळजवळ आढळत नाही. (त्या काळी लोकांना प्रत्यक्षात व्यक्तिस्वातंत्र्य होते की नाही हा वेगळा प्रश्न आहे.) कायद्याविषयीच्या रोमन किंवा ग्रीक संकल्पनांत व्यक्तीच्या हक्कांची कल्पना आढळत नाही असे कोन्दोरसेत याने पूर्वीच नमूद केले आहे. ज्यू, चिनी आणि ज्या इतर प्राचीन संस्कृतींचे आपल्याला नंतर ज्ञान झाले आहे त्या सर्वांविषयी असेच म्हणता येईल. पाश्चात्य देशांच्या अलिकडच्या इतिहासातही ह्या ध्येयाचा जनमानसावर पगडा आहे असे अपवादानेच आढळते. व्यक्तिस्वातंत्र्याच्या घोषणेने बहुजनसमाजाला उठवून एका झेंड्याखाली एकवटण्यात आले आहे असेही फारसे झालेले आढळत नाही. आपल्याला जे करायचे आहे ते करायला मोकळे सोडलेले असावे,

---

५. आपण ज्या गोष्टींना चांगल्या मानतो त्या सर्वांमध्ये गाढ परस्परसंबंध असला पाहिजे, निदान त्या परस्पराशी सुसंगत असल्या पाहिजेत असे मानण्याकडे काही थोडे अपवाद सोडले तर बहुतेक सर्व विचारवंतांची प्रवृत्ती दिसते आणि मिलचे हे मत ह्याच प्रवृत्तीचे उदाहरण आहे. वेगवेगळ्या राष्ट्रांच्या इतिहासात असे आढळून येते की एखाद्या सत्ताधीश परस्परविरोधी निदान भिन्न असलेल्या घटकांना कृत्रिमपणे आपल्या सत्तेच्या दावणीत बांधतो; किंवा एखाद्या समान शत्रूच्या भीतीमुळे ते एकत्र राहतात. पण कालमानाने हा धोका दूर होतो, एकत्र आलेल्या आणि राहिलेल्या ह्या घटकांमध्ये कलह उद्भवतात आणि अनेकदा पूर्वीची व्यवस्था फुटते. काही वेळा ह्यामुळे मानवजातीचा मोठा लाभ होतो, विचारांच्या इतिहासातही असेच घडते.

इतरांनी त्याच्यात पडू नये ही व्यक्तींना किंवा समाजांना असलेली इच्छा हे प्रगल्भ संस्कृतीचे लक्षण आहे. आपल्याला एक खाजगी जीवन असते ह्याची जाणीव, व्यक्तीव्यक्तीमधील संबंधाच्या क्षेत्राला स्वभावतःच काही पावित्र्य असते ही कल्पना स्वातंत्र्याच्या ज्या संकल्पनेपासून उद्भवतात तिची पाळेमुळे जरी काही धार्मिक सिद्धांतांत असली तरी तिच्या विकसित स्वरूपात ही संकल्पना रिनेसान्स किंवा रेफर्मेशनपेक्षा फारशी प्राचीन नाही.[६] पण ती क्षीण होऊन जर अस्ताला गेली तर एका वैशिष्टयपूर्ण संस्कृतीचा, एका विशिष्ट नैतिक दृष्टिकोनाचा अंत झाला असे म्हणावे लागेल.

स्वातंत्र्याच्या ह्या संकल्पनेचा तिसरा विशेष अधिक महत्वाचा आहे. तो असा की ह्या स्वरूपाचे स्वातंत्र्य कित्येक प्रकारच्या निरंकुश सत्तेशी, निदान स्वराज्याच्या अभावाशी विसंगत नसते. ह्या स्वरूपाच्या स्वातंत्र्याचा संबंध नियंत्रणाचे क्षेत्र केवढे आहे ह्याच्याशी पोहोचत असतो, ह्या नियंत्रणाचा उगम कशात आहे ह्याच्याशी नाही. एखादी लोकशाही, अन्य प्रकारच्या समाजव्यवस्थेत व्यक्तीला उपलब्ध असलेली अनेक स्वातंत्र्ये हिरावून घेईल हे अगदी शक्य आहे. तसेच एखादा उदार वृत्तीचा झोटिंगशहा आपल्या प्रजेला वैयक्तिक स्वातंत्र्य मोठ्या प्रमाणात भोगूही देईल. आपल्या प्रजेला असे वैयक्तिक स्वातंत्र्याचे विस्तृत क्षेत्र मोकळे करून देणारा झोटिंगशहा अन्यायी असेल, समाजात तीव्र विषमता निर्माण व्हायला तो प्रोत्साहन देईल, सुव्यवस्था, सद्गुण, ज्ञान ह्यांची त्याला काही कदर असणार नाही, हे सर्व शक्य आहे; पण त्यांच्या स्वातंत्र्यावर जर तो बंधनें घालीत नसेल, निदान इतर राजवटीपेक्षा कमी बंधने घालीत असेल तर मिलने समाजात स्वातंत्र्य असल्याच्या परिस्थितीचे जे वर्णन केले आहे ते त्याच्या राजवटीला लागू पडते असे म्हणावे लागेल.[७] ह्या अर्थाने जर आपण स्वातंत्र्य घेतले तर त्याचा आणि लोकशाहीचा किंवा स्वराज्याचा काही संबंध नसतो. एकंदरीत पाहता इतर प्रकारच्या राजवटीपेक्षा स्वराज्यात नागरिक स्वातंत्र्य सुरक्षित राहील अशी अधिक विश्वसनीय हमी मिळते आणि ह्या कारणामुळे स्वतंत्रतावाद्यांनी स्वराज्याचे समर्थन केले आहे. पण व्यक्तीचे स्वातंत्र्य आणि लोकशाही शासन यांच्यांत अनिवार्य असा संबंध नाही. 'माझ्यावर शासन कोणाचे आहे?' ह्या प्रश्नाचे उत्तर आणि 'सरकार माझ्या वैयक्तिक बाबतीत किती हस्तक्षेप करते?' ह्या प्रश्नाचे उत्तर तार्किक दृष्टचा परस्परांहून स्वतंत्र आहेत. अंतिम दृष्टीने पाहता स्वातंत्र्याची न–कारी[८] संकल्पना आणि त्याची भावरूप संकल्पना यांमध्ये असलेला महान्

---

६. ईश्वराची किंवा नैसर्गिक कायद्यांची निरुपाधिक (absolute) सत्ता, किंवा ईश्वराच्या दृष्टीने सर्व माणसांची समानता हे ख्रिश्चन (आणि ज्यू किंवा मुस्लिम) सिद्धांत आणि माणसाला आपल्या पसंतीप्रमाणे जगण्याचे स्वातंत्र्य असले पाहिजे हा सिद्धांत ह्या वेगळचा गोष्टी आहेत.

७. असे म्हणता येईल की फ्रेडरिक धि ग्रेटच्या प्रशियात किंवा दुसऱ्या जोसेफच्या ऑस्ट्रियात मौलिक, कल्पक, सर्जनशील प्रतिभा अंगी असलेल्या व्यक्तींचा, तसेच सर्व प्रकारच्या अल्पसंख्यांक जमातींचा, अगोदरच्या आणि नंतरच्या अनेक लोकशाही राजवटीत होत होता त्यापेक्षा कमी छळ झाला, संस्थांचा आणि रुढींचा त्यांना जाचही कमी झाला.

८. एखाद्या दिलेल्या परिस्थितीत न–कारी स्वातंत्र्य किती प्रमाणात अस्तित्वात आहे ह्याचा अंदाज घेणे कठिण असते. असे स्वातंत्र्य किती आहे हे निदान दोन पर्यायांमधून निवड करण्याचा अधिकार व्यक्तीला आहे की नाही यावर केवळ अवलंबून असते असे सकृद्दर्शनी वाटेल. पण सर्वच निवडी सारख्या स्वतंत्र नसतात आणि काही अजिबात स्वतंत्र नसतात ही गोष्ट ध्यानात घेतली पाहिजे. एखाद्या सर्वंकष हुकूमशाही राज्यात शारीरिक छळाच्या धमकीमुळे किंवा माझी नोकरी जाईल ह्या भीतीने जर मी मित्राशी द्रोह केला तर असे करताना मी स्वतंत्र नव्हतो असे मी म्हणू शकेन आणि त्याच्यात काही तथ्य असेल. तरीही मी निवड केली ही अर्थात् वस्तुस्थिती आहे आणि प्रत्यक्षात मी जे निवडले त्या ऐवजी ठार मारले जाणे, शारीरिक छळ, बंदिवास, इ. मी पसंत करू शकलो असतो

विरोध ह्या दोन उत्तरांतील भेदात सामावलेला आहे. 'मी काय करायला किंवा काय व्हायला स्वतंत्र आहे ?' ह्या प्रश्नाऐवजी 'माझ्यावर कोणाचे शासन आहे ? ' किंवा 'मी काय करावे किंवा व्हावे आणि काय करू नये किंवा होऊ नये हे कोणी ठरवावे ? ' ह्या प्रश्नाचे उत्तर जेव्हा आपण शोधू पाहतो तेव्हा स्वातंत्र्याचा 'भावरूप' आशय प्रकट होतो. लोकशाही आणि व्यक्तिस्वातंत्र्य ह्या दोहोंच्या अनेक समर्थकांना वाटते त्यापेक्षा त्या दोहोमधील संबंध अधिक क्षीण आहे. माझे नियंत्रण मी स्वतः करावे, निदान ज्या प्रक्रियेने माझे जीवन नियंत्रित होते तिच्यात सहभागी व्हावें अशी जी माझी इच्छा असते ती, व्यवहाराचे एक स्वतंत्र असे क्षेत्र मला असावे ह्या इच्छेइतकीच खोल असेल आणि ऐतिहासिक दृष्टचा पाहता ती अधिक जुनी असेल. पण ती एका वेगळचा गोष्टीची इच्छा आहे. किंबहुना ती इतकी वेगळी आहे की ज्या दोन विचारव्यूहाच्या महान् संघर्षाच्या प्रभावाखाली आज आपण जगत आहोत त्या संघर्षाची आदिबीजे ह्या इच्छेच्या वेगळेपणात आढळतील. कारण ही जी स्वातंत्र्याची 'भावरूप' संकल्पना आहे,– कशापासूनचे स्वातंत्र्य नव्हे तर कशासाठी

असे तार्किक दृष्टचा तरी म्हणता येते. तेव्हा माझ्यापुढे अनेक पर्याय आहेत एवढीच वस्तुस्थिती माझे कृत्य (ऐच्छिक असले तरी) नेहमीच्या अर्थाने स्वतंत्र आहे हे दाखवून द्यायला पुरेशी नाही. मी किती स्वतंत्र आहे ह्याचे प्रमाण पुढील गोष्टींवर अवलंबून असते असे म्हणता येईल : (अ) माझ्यापुढे किती शक्यता खुल्या आहेत. (अर्थात् ह्या शक्यतांची गणती स्थूलमानानेच करता येईल. कृत्ये करण्याच्या पर्यायी शक्यता हृया उदा. सफरचंदांसारख्या सुटघासुटचा वस्तू नसतात; आणि सफरचंदे जशी एकामागून एक अशी अखेरपर्यंत मोजता येतात तशा त्या येत नाहीत.) (ब) ह्यांतील प्रत्येक शक्यता प्रत्यक्षात उतरवणे किती सोपे किंवा अवघड असते. (क) माझ्या जीवनाची माझी जी योजना आहे तिच्या संदर्भात, माझा स्वभाव आणि परिस्थिती लक्षात घेता, ह्या शक्यता एकमेकींच्या तुलनेने किती महत्वाच्या आहेत. (ड) माणसांनी जाणून बुजून केलेल्या कृत्यांमुळे त्या किती प्रमाणात अवरुद्ध होतात किंवा मोकळचा रहातात. (इ) हृया वेगवेगळचा शक्यतांचे, केवळ त्या व्यक्तीच्या दृष्टीने नव्हे तर ज्या समाजात ती राहते त्याच्या दृष्टीने मूल्य किती असते. ह्या सर्व परिमाणांचा एकत्रित विचार करून व्यक्ती किती स्वतंत्र आहे याविषयीचा हा निष्कर्ष काढावा लागेल आणि तो अर्थात् नेहमीच काहीसा स्थूल आणि विवाद्य असेल. स्वातंत्र्य अनेक वेगवेगळचा प्रकारांचे असते आणि ह्या प्रकारांची एकमेकाशी तुलना करताच येत नाही आणि ही वेगवेगळ्या प्रकारांची स्वातंत्र्ये वेगवेगळचा प्रमाणांत असू शकतात असे असणे अगदी शक्य आहे. असे असेल तर एकाच मापपट्टीवर ही वेगवेगळी स्वातंत्र्ये वरखाली कुठे बसतात हे ठरविता येणार नाही. शिवाय सबंध समाजात किती स्वातंत्र्य आहे हा प्रश्न घेतला तर 'अमूक एक रचना केल्यामुळे अ च्या स्वातंत्र्यात जितकी भर पडेल ती ह्या रचनेमुळे ब, क आणि ड ह्यांच्या वैय्यक्तिक स्वातंत्र्यात जी भर पडेल तिच्या बेरजेहून कमी असेल की जास्त असेल ? अशा (तार्किक दृष्टचा अर्थशून्य) प्रश्नांना सामोरे, जावे लागेल. उपयुक्ततावादी निकष लावतानाही अशाच स्वरुपाच्या अडचणी उपस्थित होतात. परंतु अगदी काटेकोर मोजमापाचा आग्रह आपण धरला नाही तर 'स्वीडनच्या राजाचे सर्वसाधारण प्रजाजन स्पेन किंवा आल्बेनियाच्या सर्वसाधारण नागरिकांपेक्षा एकंदरीत पाहता कितीतरी अधिक स्वतंत्र आहेत' असे म्हणणे कोणत्या कारणांमुळे सत्य ठरते ते सांगू शकतो. आपल्याला वेगवेगळचा प्रकारच्या जीवनांच्या सबंध आकृतिबंधांचीच एकमेकांशी सरळ तुलना करावी लागेल पण ज्या पद्धतीला अनुसरून आपण ही तुलना करतो ती प्रमाण आहे आणि आपण काढलेले निष्कर्ष सत्य आहेत हे सिद्ध करणे कठीण, अशक्यप्राय आहे. पण ह्या संकल्पनांत जो अस्पष्टपणा आहे, त्यांच्यात जे अनेकविध निकष अंतर्भूत आहेत त्यांचा उगम ह्या विषयाच्या स्वरुपातच आहे; आपली मापनपद्धती अपूर्ण आहे किंवा नेमकेपणे विचार करायला आपण असमर्थ आहोत ह्याच्यात नव्हे.

अनुक्रमणिका

असलेले स्वातंत्र्य, एका विहित जीवनमार्गाने जगण्याचे स्वातंत्र्य– ती स्वातंत्र्याच्या 'न–कारी' संकल्पनेच्या पाठिराख्यांच्या दृष्टीने, अनेकदा केवळ फसव्या वेषांतरात वावरणारी पाशवी झोटिंगशाही असते.

२

भावरूप स्वातंत्र्याची संकल्पना

व्यक्तीला स्वतःचा धनी असण्याची जी इच्छा असते तिच्यातून 'स्वातंत्र्य' ह्या शब्दाच्या 'भावरूप' अर्थाचा उद्‌भव होतो. माझे जीवन आणि माझे निर्णय माझ्या स्वतःवर अवलंबून असावेत, कोणत्याही बाह्य शक्तीवर ते अवलंबून असू नयेत अशी माझी इच्छा असते. मला माझ्या स्वतःच्या संकल्पांचे साधन बनायचे असते, इतरांच्या संकल्पांचे नव्हे. मला व्यक्ती बनायचे असते, एक वस्तू नव्हे; ज्या कारणांनी, उद्दिष्टांनी मी काही करायला प्रवृत्त होतो ती माझी स्वतःची असावीत, ज्यांना बाह्य म्हणता येईल अशा कारणांच्या प्रभावामुळे मला चालना मिळू नये अशी माझी इच्छा असते. मी कुणीतरी आहे असे असावे असे मला वाटते; मी कुणीच नाही असे असू नये; मी एक कर्ता असले पाहिजे– निर्णय घेणारा कर्ता, ज्याच्यासाठी निर्णय घेण्यात येतात असा कुणी नव्हे; स्वतःला दिशा देणारा असा कर्ता मी असावे, एखादी वस्तू किंवा पशू किंवा गुलाम ज्याप्रमाणे माणसाची भूमिका पार पाडू शकत नाही म्हणजे स्वतःची साध्ये मुक्रर करू शकत नाहीत, स्वतःची धोरणे आखून पार पाडू शकत नाहीत असा मी असू नये आणि बाह्य निसर्ग आणि इतर माणसे ह्यांनी ज्याच्यावर कार्ये करावी असा केवळ विषय असू नये. मी विवेकशील (रॅशनल) आहे असे जेव्हा मी म्हणतो तेव्हा माझ्या म्हणण्यात एवढे तरी गर्भित असते; आणि माणूस म्हणून मी इतर विश्वापासून जो भिन्न असतो तो विवेकामुळे माझी स्वतःविषयीची जाणीव. मी एक विचार करणारी, संकल्प करणारी, कृती करणारी, स्वतःच्या निवडींची जबाबदारी स्वीकारणारी आणि त्या केल्या ह्याचे माझ्या स्वतःच्या कल्पना आणि उद्दिष्टे ह्यांच्या संदर्भात स्पष्टीकरण करू शकणारी अशी व्यक्ती आहे अशी असावी अशी माझी इच्छा असते. ज्या प्रमाणात हे सत्य आहे असे मला वाटते त्या प्रमाणात मी स्वतंत्र असल्याचा अनुभव मला येतो; ज्या प्रमाणात ते सत्य नाही असा प्रत्यय मला येतो त्या प्रमाणात मी गुलाम असल्याची जाणीव मला होते.

स्वतःचा धनी असण्यात जे स्वातंत्र्य सामावलेले असते ते स्वातंत्र्य आणि मला जे निवडायचे असते ते निवडण्यात इतरांकडून प्रतिबंध न होण्यात जे स्वातंत्र्य असते ते स्वातंत्र्य– ह्या दोन स्वातंत्र्याच्या संकल्पनांत फारसे तार्किक अंतर नाही असे प्रथमदर्शनी वाटेल– एकच गोष्ट मांडण्याचे ते दोन प्रकार, विधायक आणि निषेधक प्रकार, आहेत असे वाटेल. पण इतिहासात स्वातंत्र्याच्या ह्या भावरूप आणि निषेधक संकल्पना दोन भिन्न दिशांनी विकसित होत गेल्या– हा विकास नेहमीच तार्किक दृष्ट्या निर्दोष अशा मार्गाने घडून आला असे नाही आणि– अखेरीस सरळ सरळ विरोधाच्या पवित्र्यात त्या एकमेकापुढे ठाकल्या आहेत.

ही गोष्ट स्पष्ट करण्याचा एक मार्ग असाः मी माझा धनी आहे ह्या वर्णनात जी उत्प्रेक्षा आहे ती सुरवातीला अगदी निरुपद्रवी असेलही. पण एका विशिष्ट दिशेने स्वतंत्रपणे विकसित होण्याची प्रवृत्ती तिच्यात उपजली. 'मी स्वतःचा धनी आहे'; 'मी कुणाही माणसाचा दास नाही'; पण (प्लेटोच्या किंवा हेगेलच्या अनुयायांना विचारावेसे वाटते त्याप्रमाणे) मी निसर्गाचा गुलाम असेन, नाही का? किंवा माझ्याच बेलगाम वासनांचा गुलाम असेन. 'गुलाम असणे' ह्या एकाच जातीच्या ह्या वेगवेगळ्या उपजाती नाहीत का? – गुलामगिरीचे काही प्रकार राजकीय किंवा कायद्यावर आधारलेले असतील; इतर नैतिक किंवा आध्यात्मिक असतील. आध्यात्मिक गुलामगिरीतून किंवा निसर्गाच्या गुलामगिरीतून स्वतःची मुक्तता करून घेण्याचा अनुभव माणसांना येत नाही का? आणि असा अनुभव जेव्हा येतो तेव्हा आपल्या स्वतःचे म्हणजे आपल्याला जो स्व (self) आहे त्याचे प्रभुत्व स्थापित झाले आहे आणि ज्याच्यावर स्वामित्व मिळविण्यात आले आहे ते आपल्यातीलच काहीतरी आहे अशी जाणीव त्यांना

अनुक्रमणिका

ह्योत नाही का? मग हा प्रभू ठरलेला स्व म्हणजे माझी विवेकशक्ती किंवा माझी 'उच्चतर प्रकृती' किंवा दीर्घदृष्टीने पाहता माझे समाधान कशाने होईल ह्याचे गणित करून ते साध्य स्वीकारणारा स्व, किंवा माझा 'वास्तव' किंवा 'आदर्श' किंवा 'स्वायत्त' स्व किंवा माझा 'उत्तम' स्व असे तादात्म्य प्रस्थापित करण्यात येते; आणि त्याच्यात आणि माझ्या विवेकहीन वासना, अनियंत्रित इच्छा, माझी 'अवनत प्रकृती', तात्कालिक सुखांमागे धावण्याची माझी प्रवृत्ती, माझा 'अनुभविक' किंवा 'परायत्त' स्व–इच्छा आणि वासना ह्यांच्या प्रत्येक झोताने भरकटणारा आणि माझ्या 'वास्तव' स्वच्या उच्च पातळीपर्यंत उन्नत होण्यासाठी ज्याला अतिशय दृढपणे शिस्त लावणे आवश्यक असते असा 'परायत्त' स्व–यांच्यांत विरोध कल्पिण्यात येतो. हळूहळू, हे दोन स्व एकमेकांपासून अधिकच रुंद दरीने विभागलेले असतात असेही दाखविण्यात येणे शक्य आहे; 'वास्तव' किंवा 'खराखुरा' स्व हा आपली सामान्यपणे व्यक्तीविषयीची जी कल्पना असते तिच्याहून अधिक व्यापक असा असतो, तो एक सामाजिक पूर्ण (social whole) असतो; उदा. एखादा गण किंवा वंश किंवा धार्मिक जमात किंवा राज्यसंस्था किंवा जिवंत असलेल्या, मृत झालेल्या आणि अजून जन्मायच्या माणसांचा मिळून बनलेला बृहत् मानवसमाज; आणि व्यक्ती ह्या पूर्णाचा एक घटक असते किंवा एक अंग असते असे मानण्यात येईल; हा पूर्ण म्हणजेच व्यक्तीचा वास्तव स्व असतो अशी कल्पना करून, आपला सामूहिक एकसंध संकल्प आपल्या अनुत्सुक घटकांवर लादूनच तो स्वतःचे आणि म्हणून ह्या घटकांचेही 'उच्चतर' स्वातंत्र्य सिद्ध करतो असे मानण्यात येईल. समाजाला एका जीवपिण्डाची उपमा देऊन तिच्या आधारे, काही माणसांनी इतरांना त्यांच्या 'उच्चतर' स्वातंत्र्याप्रत नेण्यासाठी त्यांच्या केलेल्या दमनाचे समर्थन करण्यातील धोके अनेकदा उघड करण्यात आले आहेत. पण ह्या तऱ्हेची भाषा अनेकांना पटण्याजोगी वाटते ह्याचे कारण असे की अनेकदा काही सामाजिक उद्दिष्टे– उदा. न्याय किंवा सामाजिक आरोग्य– साधण्यासाठी काही व्यक्तींचे दमन करावे लागते आणि दमन करणे समर्थनीय असते असे आपण मानतो आणि त्या व्यक्ती जर अधिक विचारी असत्या तर त्यांनीच ही सामाजिक उद्दिष्टे स्वीकारली असती अशी ती असतात; त्या ती स्वीकारीत नाहीत ह्याचे, त्या आंधळ्या, किंवा अज्ञानी किंवा भ्रष्ट असतात एवढेच कारण असते. ह्यामुळे मी इतरांचे त्यांच्या स्वतःसाठी, त्यांच्याच हितासाठी, माझ्या नव्हे, दमन करीत आहे अशी कल्पना करायला मला सोपे जाते. म्हणजे माझा दावा असा असतो की त्यांच्या खऱ्याखुऱ्या गरजा काय आहेत ह्याचे त्यांच्या स्वतःपेक्षा मलाच अधिक ज्ञान असते. आता ह्याचा अर्थ फारतर एवढाच होतो की जर ते विवेकी, माझ्याइतके शाहणे असते, त्यांचे स्वतःचे हित कशात आहे ह्याचे मला जसे ज्ञान आहे तसे त्यांना असते तर त्यांनी मला विरोध केला नसता. पण ह्याच्या पलीकडे जाऊन मी अधिक व्यापक दावाही करीन, मी असे म्हणेन की त्यांच्या ह्या तमोग्रस्त अवस्थेत त्यांची जाणीव ज्याला विरोध करीत असते तेच त्यांचे 'खरेखुरे' उद्दिष्ट असते, तेच ते खरोखरी साधू पहात असतात; कारण त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वात एक गूढ स्व दडलेला असतो– उदा. त्यांचा विवेकशील संकल्प, त्यांचे 'वास्तव' प्रयोजन, इ.– आणि हा गूढ स्व हाच त्यांचा खराखुरा स्व असतो; वरवर त्यांच्या भावना, कृती काहीही असोत, ते काहीही म्हणोत, हाच त्यांचा खराखुरा स्व असतो; आपल्या नेहमीच्या अनुभवाला जाणवणाऱ्या, स्थळकाळात वसणाऱ्या स्वला ह्या खऱ्याखुऱ्या स्वचे फारसे ज्ञान असणारही नाही किंवा अजिबात नसेलही; आणि हा आंतरिक आत्मा हाच एक स्व, ज्याच्या इच्छांची दखल घेणे योग्य ठरावे असा असतो.[९] एकदा मी हा दृष्टिकोन स्वीकारला की व्यक्तींच्या किंवा समाजाच्या ज्या

९. 'मानवी समाजाच्या सर्व घटकांना स्वतःची शक्य तितकी उत्तम अवस्था प्राप्त करून घेण्याची जास्तीत जास्त शक्ती सारख्या प्रमाणात असणे ही खऱ्याखुऱ्या स्वातंत्र्याची आदर्श स्थिती होय' असे टी. एच्. ग्रीनने १८८१ मध्ये म्हटले आहे. स्वातंत्र्य आणि समता ह्यांमध्ये त्याने गोंधळ केला

अनुक्रमणिका

प्रत्यक्ष इच्छा असतात त्यांची उपेक्षा करायला मी मोकळा होतो; त्यांच्या 'वास्तव' स्वच्या वतीने त्यांना धाकदपटशा दाखवायला, दडपून टाकायला, त्यांचा शारीरिक छळ करायला मी मोकळा होतो; कारण माणसाचे जे खरेखुरे साध्य असते (सुख, कर्तव्यपालन, शहाणपण, न्याय्य समाजाची स्थापना, आत्मसाफल्य, इ. जे काही माणसाचे खरेखुरे साध्य असेल) ते साधण्यात माणसाचे खरे स्वातंत्र्य असते– हीच त्याच्या अंतर्हित, मूक पण 'वास्तव' अशा स्वची मुक्त निवड असते ह्या ज्ञानाचा भक्कम आधार मला असतो.

ह्या विरोधाभासातील तर्काभास अनेकदा स्पष्ट करण्यात आला आहे. क्ष चे कल्याण कशात आहे हे त्याला स्वतःला माहीत नाही, पण मला माहीत आहे असे म्हणणे किंवा त्याच्याच कल्याणासाठी, त्याच्या स्वतःसाठी त्याच्या स्वतःच्या इच्छा बाजूला सारणे ही गोष्ट वेगळी; आणि ज्याच्यात क्ष चे हित असते तेच त्याने आपोआप निवडलेले असते– जरी जाणिवेच्या पातळीवर निवडलेले नसले, नेहमीच्या व्यवहारातील तो म्हणजे जी व्यक्ती असते, दिसते तिने निवडलेले नसले तरी, त्याच्या आनुभविक स्वला माहीतही नसेल अशा विवेकशील स्व ह्या त्याच्या भूमिकेतून निवडलेले असते,– हा विवेकशील स्व स्वतःचे कल्याण नेमके कशात आहे हे ओळखतो आणि ते ओळखल्यावर अपरिहार्यपणे त्याची निवड करतो असे म्हणणे वेगळे. आत्मसिद्धीच्या (self realisation) संकल्पनेवर आधारलेल्या राजकीय उपपत्तींच्या गाभ्याशी ही भयानक तोतयागिरी असते. क्ष ही व्यक्ती जशी नाही, अजून तरी जशी नाही तशी ती असती तर तिने काय निवडले असते, काय साधू पाहिले असते तेच ती आता प्रत्यक्षात साधू पहात आहे, तेच तिने निवडलेले आहे असे मानण्यात ही तोतयागिरी असते. माझे कल्याण कशात आहे हे मला दिसत नाही आणि म्हणून माझेच कल्याण साधण्यासाठी माझे दमन करावे लागते असे म्हणणे वेगळे- कधी कधी असे करणे माझ्या हिताचे असेल, ते केल्याने माझ्या स्वातंत्र्याचा आवाका वाढतही असेल. पण हे म्हणणे वेगळे आणि ह्या गोष्टीत जर माझे कल्याण असेल तर मग माझे दमन करण्यात येत नाही आहे कारण माझीच तशी इच्छा आहे, माझी तशी इच्छा आहे हे मला माहीत असो, नसो, माझी तशी इच्छा आहेच, जरी माझे हे गरीब बिचारे पार्थिव शरीर आणि मूर्ख मन ती गोष्ट झिडकारीत असले, माझ्या विषयीच्या कितीही सदिच्छेने उद्युक्त झालेले जे लोक माझ्यावर ती लादण्याचा प्रयत्न करीत असतील त्यांच्याविरुद्ध कितीही निकराने ते धडपडत असले तरीही त्या गोष्टीचीच मला इच्छा आहे असे म्हणणे वेगळे.

तार्किक जादूने एका भूमिकेचे वेगवेगळ्याच भूमिकेत करण्यात येणारे हे परिवर्तन, ही तार्किक हातचलाखी (ह्याबद्दल विल्यम जेम्स हेगेलच्या अनुयायांची जी थट्टा करीत असे ती योग्यच होती) स्वातंत्र्याच्या 'नकारी' संकल्पनेच्या बाबतीतही करता येईल, ह्यात शंका नाही– मग ज्या स्वच्या बाबतीत हस्तक्षेप करायचा नाही तो म्हणजे ज्यांचे स्वरूप सर्वसाधारणपणे आपल्या परिचित असते अशा नेहमीच्या इच्छा, गरजा असलेली व्यक्ती असणार नाही तर तिच्या आनुभविक स्वला स्वप्नातही ज्याची कल्पना असत नाही अशा एका आदर्श उद्दिष्टात ज्याचे अस्तित्व सामावलेले असते असा तिच्या अंतर्यामातील 'वास्तव' स्व तो असेल. आणि भावरूप स्वातंत्र्य असलेल्या स्वचा विस्तार करून राज्यसंस्था, वर्ग, राष्ट्र किंवा मानवी इति-

---

आहे ही गोष्ट सोडली तरी ह्या म्हणण्याचा अर्थ असा होतो की जर एखाद्या माणसाने काही तात्कालिक सुखाची निवड केली– आणि ती त्याला स्वतःची (कोणत्या स्वची ?) सर्वोत्कृष्ट अवस्था साध्य करायला साहाय्यभूत होईल अशी नसली (हे कुणाच्या मते ?) तर तो आपल्या 'खऱ्याखुऱ्या' स्वातंत्र्याचा उपयोग करीत नसतो; आणि म्हणून ते त्याच्यापासून हिरावून नेण्यात आले तर त्याची महत्वाची हानी झाली आहे असे म्हणता येणार नाही. ग्रीन हा खराखुरा उदारमतवादी होता; पण त्याने स्वातंत्र्याच्या स्वरूपाची जी मांडणी केली आहे तिचा आधार घेऊन अनेक झोटिंगशहा आपल्या दडपशाहीच्या अनन्वित कृत्यांचेही समर्थन करू शकतील.

हासाची विकसनशील प्रेरणा हाच माणसाचा खरा स्व आहे असे ज्याप्रमाणे मानण्यात येते तसेच हृचा नकारी दृष्टचा स्वतंत्र असलेल्या स्वच्या बाबतीतही मानण्यात येईल– आनुभविक स्वपेक्षा हाच स्व अधिक वास्तव असतो असे मानण्यात येईल. पण स्वतःवर स्वामित्व असण्यात स्वातंत्र्य असते हृचा स्वातत्र्याच्या भावरूप संकल्पनेत माणसाच्या व्यक्तित्वातच आत्मविरोध असतो असे जे सूचित असते त्याच्यामुळे हृचा व्यक्तित्वाचे दोन घटकात– इच्छा, वासना, इ. आनुभविक घटकांच्या पलीकडे असणारा, नियंत्रक असा एक घटक आणि दुसरा म्हणजे ज्यांचे नियंत्रण करायचे, ज्यांना शरण आणायचे त्या इच्छावासनांचा समूह असलेला आनुभविक घटक– अशा घटकांत विभाजन करणे अधिक स्वाभाविक ठरते. इतिहासात, सामाजिक तत्त्वज्ञानात आणि व्यवहारात प्रत्यक्षात काय घडून आले आहे ते पाहिले तर ह्या मतालाच पुष्टी मिळते. ही ऐतिहासिक वस्तुस्थिती प्रभावशाली ठरली आहे. ह्यावरून असे सिद्ध होते– आणि ही गोष्ट इतकी उघड आहे की ती सिद्ध करायचे कारणही नाही– की स्वातंत्र्याच्या संकल्पना माणूस किंवा व्यक्ती किंवा स्व ह्याच्या स्वरूपाविषयीच्या ज्या संकल्पना असतात त्यांच्यापासून साक्षात् निष्पन्न होत असतात. माणूस म्हणजे काय ह्याच्या व्याख्येत एखाद्याने पुरेसे फेरबदल केले की स्वातंत्र्याच्या अर्थात त्याला काय हवे ते फेरबदल साधता येतात. आणि अलिकडच्या इतिहासाने ही समस्या केवळ वैचारिक नाही हे अगदी स्पष्ट केले आहे.

आपण स्वतःच आपल्या जीवनाला दिशा द्यावी, आत्मदिग्दर्शित असावे– आपल्या 'वास्तव' आत्म्याने आपले दिग्दर्शन केलेले असावे– ह्या इच्छेने इतिहासात जी दोन महान् रुपे धारण केली आहेत त्यांचा विचार केला तर दोन स्व मध्ये असा भेद करण्याचे परिणाम स्पष्ट होतील. एक रूप म्हणजे स्वातंत्र्य साधण्यासाठी आत्मदमनाचा मार्ग, आणि दुसरे म्हणजे हेच साध्य गाठण्यासाठी आत्मसिद्धीचा, स्वतःचे एखाद्या विशिष्ट तत्त्वाशी किंवा आदर्श साध्याशी परिपूर्ण तादात्म्य कल्पून आत्मसिद्धी साधण्याचा मार्ग.

(अपूर्ण)

---

* विचारांविरुद्ध दरवाजे बंद करण्यात अर्थ नाही; ते वरून उडी मारून आत येतात.

– मेटरनिक

* आपल्या मतांसाठी जिवंत जाळून घ्यायला आपली तयारी असू नये कारण ती सत्य आहेत अशी आपली अगदी खात्री असू शकत नाही; पण मते बाळगायच्या आणि त्यात बदल करण्याच्या हक्कासाठी अशी तयारी असू द्यावी.

– नीट्शे

* ज्यांना स्वातंत्र्याचा अर्थ काय हे समजलेले आहे त्यांनाच स्वातंत्र्य असावे, इतरांना असू नये अशी व्यवस्था केली तर जगात स्वतंत्र माणसे फार असणार नाहीत.

– हॅलिफॅक्स

* लोकशाही पद्धतीत निर्माण केलेल्या यंत्रणा म्हणजे एका जुनाट आणि हट्टी रोगाचा– सत्तापिपासेचा–संसर्ग कुणाला होऊ नये यासाठी केलेल्या तजवीजी असतात; म्हणून त्या अनिवार्य असतात पण त्याबरोबरच अगदी नीरस असतात.

नीटशे

डॉ. र. गो. लागू

विज्ञानाचा सामाजिक आकृतिबंध*

(लेखांक तिसरा)

आजच्या युगातील विज्ञान काही तुरळक शास्त्रज्ञांभोवतीच मर्यादित राहिलेले नसून त्याचा सर्वत्रच मोठ्या प्रमाणावर विस्तार झालेला आहे. अशा प्रकारे बद्धमूल झालेले विज्ञानाचे संख्यात्मक, संघटित स्वरूप व विज्ञानाची पद्धती यांसंबंधी आपण गेल्या दोन लेखांकांत काहीसा ऊहापोह केला; परंतु हे करताना, ज्या लक्षणामुळे वैज्ञानिक व तांत्रिक विकास इतर सर्व सामाजिक क्षत्रातील यशसंपादनाहून वेगळा पडतो, त्याबद्दल मात्र आपण स्पष्टपणे सांगोपांग विवेचन केले नव्हते. हे लक्षण म्हणजे, अनेक वर्षापासून सलगपणे चालत आलेली विज्ञानाची संचित, संकलित परंपरा. आजपर्यंत होऊन गेलेल्या अनेक पिढ्यांनी श्रमपूर्वक मिळविलेल्या अनुभवाच्या व ज्ञानसंपदेच्या पाठबळावरच आजचा वैज्ञानिक थोडे फार संशोधन करू शकतो. विज्ञानपद्धतीवर पूर्ण प्रभुत्व मिळवूनही व विज्ञानाच्या संस्थात्मक स्वरूपामुळे प्राप्त होणाऱ्या संशोधनसुविधा हाताशी असूनही, जर पूर्वीच्या पिढ्यांचा अनुभव व ज्ञान यांचा प्रचंड संग्रह पाठीशी नसेल, तर वैज्ञानिकाला आपले कार्य करता येणे अशक्य होऊन बसेल. विज्ञान विकासाचा आधार म्हणून विज्ञानाच्या संचित परंपरेचे हे महत्त्व आजच नव्हे तर पूर्वीही तेवढेच कायम होते. हा पूर्वानुभव व पूर्वज्ञान कदाचित कोणत्याच काळी पूर्णपणे परिणत स्वरूपाचे नसेलही; परंतु विज्ञानक्षेत्रात करावयाच्या भावी प्रगतीसाठी, रुळलेली चाकोरी सोडून नव्या दिशांना वाटचाल सुरू करण्याचे प्रस्थानबिंदू शोधण्यासाठी मात्र ते उपयुक्त होते यांत मुळीच संदेह नाही. अनेक विचारवंतांचे व क्रियाशील वैज्ञानिकांचे कल्पक विचार व तर्कसंगत चिंतन व त्यापेक्षाही त्यांचे अनुभव व प्रत्यक्ष संशोधनकार्य या सर्वांच्या अखंड मालिकांनी विज्ञानाचा ज्ञानकोश सतत समृद्ध होत असतो, विकास पावत असतो. जे आधीच माहीत होते त्याचे केवळ पुन्हा एकदा ज्ञान करून घेणे एवढे विज्ञानांत पुरे होत नाही. विज्ञानजगताला परिचित झालेल्या ज्ञानसंग्रहात स्वतःची भर घातल्याशिवाय कुणीही स्वतःला वैज्ञानिक म्हणवून घेऊ शकत नाही. कोणत्याही कालातील विज्ञान त्या कालापर्यंत संग्रहित झालेल्या विज्ञानाचा संकलित परिपाक असतो; परंतु हा परिपाक कधीही स्थितिजड असत नाही. विज्ञान म्हणजे केवळ ज्ञात झालेले घटना–परिणाम, नियम, उपपत्ती इत्यादि घटकांचा एकत्रित केलेला जड समुच्चय असे नाही. विज्ञानाचे स्वरूप याहून कितीतरी अधिक चैतन्यपूर्ण आहे. नवीन विज्ञानाच्या उभारणीबरोबरच प्रचलित ज्ञानातील काही भागाचे स्वतःच खंडण करण्याचा व बऱ्याच वेळा तो नष्ट करण्याचा विचित्र, परंतु सार्थ गुणधर्म या घटकांमध्ये वसत असतो. हा गुणधर्म असूनही, किंबहुना हा गुणधर्म असल्यामुळेच संपूर्ण विज्ञानप्रासादाची अभिवृद्धी होण्याचे कधी थांबत नाही. विज्ञानप्रासादाची नेहमीच दुरुस्ती चालू असते, असे एका प्रकारे म्हणता येईल; परंतु तो सतत वापरात असतो हे त्याहूनही जास्त महत्त्वाचे आहे.

धर्मशास्त्र, कायदेशास्त्र, कलाक्षेत्र आणि तत्त्वज्ञान या सर्व मानवी संचारक्षेत्राहून विज्ञान

* (प्रा. जे. डी. बर्नाल यांच्या 'Science in History' Vol. 1 मधील काही भागाचा अनुवाद)

अनुक्रमणिका





वैशिष्ट्यपूर्ण रीत्या वेगळे पडते ते त्याच्या या संचित स्वरूपामुळे ! या सर्व क्षेत्रांना विज्ञानाहून कितीतरी दीर्घ परंपरा व इतिहास आहे. तसेच विज्ञानाहून कितीतरी अधिक आदराने, प्रतिष्ठेने व काळजीपूर्वक त्यांचा अभ्यास झाला आहे; परंतु तरीही ही विषयक्षेत्रे तत्त्वतः संचित स्वरूपाची नाहीत. 'शाश्वत' सत्याचे परीक्षण हे धर्माचे प्रयोजन आहे, तर कलेच्या प्रांतात विशिष्ट प्रणालीपेक्षा कलावंताची वैयक्तिक कामगिरी, कारागिरी अधिक महत्त्वाची समजतात. या उलट प्रत्येक वैज्ञानिक मात्र, त्या त्या वेळच्या विज्ञानांतील सर्वस्वीकृत सत्यांश बुद्धिपुरस्सरपणे बदलण्यासाठी नेहमी प्रयत्नशील असतो आणि थोड्याच अवधीत त्याचे कार्य विज्ञानप्रवाहांत मिसळून जाते व त्याचबरोबर अधिक्रमितही होते; वैयक्तिक कामगिरी या स्वरूपांत ते टिकून राहू शकत नाही. केवळ कलावंत व कवी नव्हे तर सर्वच लोक, आजपर्यंतच्या महान चित्रकृती व संगीतातील अमर रचना शक्यतो मूळ स्वरूपात किंवा हुबेहुब प्रतिकृतींच्या स्वरूपात पाहतात, ऐकतात. त्याचप्रमाणे अभिजात साहित्यही मुळातून किंवा अस्सल अनुवादांतून वाचण्याचा सर्वांचा प्रयत्न असतो. या सर्व कलाकृती त्यांच्या प्रत्यक्ष व चिरंतन मानवी आवाहनामुळे सदासर्वदाच अर्थपूर्ण असतात. याउलट, काही थोडे वैज्ञानिक व विज्ञानेतिहासकार सोडले, तर बहुधा कुणीच विज्ञानांतील महान ऐतिहासिक कार्यांचा तपशील अभ्यासित बसत नाही. या कार्यांचे निष्कर्ष प्रचलित विज्ञानांत जमा झालेले असतात; परंतु ती कार्ये त्यांच्या मूळच्या स्वरूपांत मात्र केव्हाच अस्तंगत झालेली असतात. विज्ञानाच्या बहुतेक हेतुपूर्तीसाठी प्रत्यक्ष प्रस्थापित सूत्रे, तथ्यांश, नियम आणि उपपत्ती या महत्त्वाच्या असतात. त्या कशा शोधून काढल्या किंवा त्या कोणत्या रीतीने जगासमोर मांडल्या याला विशेष महत्त्व नसते.

मनुष्याच्या मनाचा सर्वसामान्य विकास व्हावा म्हणून निर्माण झालेली वाङ्मय, तत्त्वज्ञान इत्यादि संस्कृतिक्षेत्रे किंवा धर्मशास्त्र या सर्वांच्या परंपरांहून आणखी एका महत्त्वाच्या बाबतीत विज्ञानाच्या परंपरेचे, विशेषतः निसर्गशास्त्रांच्या परंपरेचे, स्वयंवैशिष्ट्य दिसून येते. वर उद्धृत केलेली विज्ञानेतर क्षेत्रे एका दृष्टीने केवळ मतानुवर्ती, स्वेच्छ अशा प्रकारची आहेत. म्हणजे, मौखिक किंवा लिखित पद्धतीच्या साहाय्याने एका पिढीतून दुसऱ्या पिढीत संक्रमित झालेले निर्णय किंवा साक्षात्कार हेच त्यांच्या तथ्यांशाचे अंतिम आधार आहेत. काही प्रमाणात बुद्धिसंमत समर्थनावरही त्यांना हक्क सांगता येतो; परंतु ते समर्थन केवळ आदर्शवादी तर्कशास्त्राच्या स्वरूपात असते. या उलट, पार्थिव विश्वातील पुनरावृत्तिक्षम व पडताळून पाहता येतील अशा निरीक्षणांनी तंत्रविज्ञान व त्यातून जन्म पावलेले विज्ञान यांची परंपरा प्रत्यक्ष तपासून पाहता येते. विज्ञानांतील प्रत्येक यशसंपादन, मग ते कितीही पुरातन असो अगर आधुनिक असो, काही निश्चित प्रकारच्या पदार्थांवरील परिणाम पाहण्यासाठी, काही निश्चित उपकरणांद्वारे वस्तुनिष्ठ परीक्षेच्या कसोटीवर चढविता येते. तीन चारशे वर्षांपूर्वी फ्रान्सिस बेकनने म्हटल्याप्रमाणे, विज्ञानांतील सत्य म्हणजे त्याचे पार्थिव यंत्रणच्या उपयोजनातील यश होय; मग ही यंत्रणा भौतिकशास्त्रीय म्हणून निर्जीव असू शकेल, जीवशास्त्रीय म्हणून सजीवांच्या स्वरूपात असेल किंवा सामाजिक शास्त्रांतील म्हणून मानवी समाजाच्या रूपानेही साकार झालेली असेल. यांतील फक्त सामाजिक शास्त्रांतच 'प्रयोग' व 'प्रायोगिक निष्कर्ष' यांचा जवळजवळ संपूर्ण अभाव असल्यामुळे ही शास्त्रे 'विज्ञान' या पदवीस यथार्थपणे पात्र होऊ शकत नाहीत. या अर्थाने, जेव्हा आपण 'विज्ञान' ही संज्ञा वापरतो तेव्हा अनिवार्यपणे त्या मानवी ज्ञानक्षेत्रविभागांचा निर्देश करीत असतो की, जे विभाग केवळ सहजगम्य वस्तुस्थितीच्या क्रमवार तपशीलाच्या स्वरूपात नसून, लौकिक व्यवहारात प्रत्यक्षपणे सुधारणा घडवतील एवढे विकसित झाले आहेत. याचे एक उदाहरण येथे देता येईल. प्राचीन काळी ग्रीक लोकांना गणित व खगोलशास्त्राबरोबर जीवशास्त्र व समाजशास्त्रही अवगत होते ही गोष्ट निर्विवाद आहे. यांतील पहिली दोन शास्त्रे त्यांना नगररचनेसाठी आणि आकाशस्थ घटनांची भाकिते वर्तविण्यासाठी उपयोगी पडत असत; परंतु जीवशास्त्र व समाजशास्त्र यांबाबतीत मात्र निराळी परिस्थिती होती. ज्या गोष्टी प्रत्येक राजकारणी पुरुषाला,

शेतात राबणाऱ्याला किंवा मासे पकडणाऱ्या कोळ्याला ठामपणे माहीत आहेत, त्याच गोष्टी विद्वानांच्या सभेत समजावून देण्यासाठी त्या काळी या दोन शास्त्रांचा उपयोग होत असे. वैद्यकशास्त्राच्या विकासाला खरोखरी उपयुक्त होईल असे वैज्ञानिक जीवशास्त्र एकोणिसाव्या शतकापर्यंत तरी उदयालाच आले नव्हते. समाजशास्त्राने तर वैज्ञानिक चेहरा धारण करावयास नुकतीच कुठे सुरुवात केली आहे.

वैज्ञानिक ज्ञानसंचय व तंत्रज्ञान यांच्या ऐतिहासिक अवस्था तपशीलवार स्पष्ट करणे हे खरे म्हणजे विज्ञानेतिहासाचे नियुक्त कार्य आहे; परंतु निरनिराळ्या वैज्ञानिक शोधांच्या पलीकडे जाऊन त्यांची कारणमीमांसा हुडकून काढणारा चिकित्सात्मक विज्ञानेतिहास अजून तरी उपलब्ध नाही. अशा तपशीलाचे अर्थातच येथे प्रयोजन नाही. आजपर्यंतच्या प्रदीर्घ कालखंडात विज्ञानप्रासादाची रचना करताना कोणत्या सर्वसामान्य तत्त्वांचा अंगिकार केला गेला याचे केवळ निर्देशनही येथे पुरेसे होईल.

इतिहासावरून पहिल्या प्रथम एक गोष्ट दिसून येते की, एकूण अनुभवक्षेत्रातील निरनिराळे भाग एका विशिष्ट क्रमाने विज्ञानकक्षेत समाविष्ट झाले. सर्वसाधारणपणे हा क्रम पुढीलप्रमाणे सांगता येईल : गणितशास्त्र, खगोलशास्त्र, यंत्रशास्त्र, भौतिकी किंवा पदार्थविज्ञान, रसायनशास्त्र, जीवशास्त्र व समाजशास्त्र. परंतु जर तंत्रज्ञानाचा इतिहास पाहिला तर मात्र जवळजवळ याच्या उलट क्रम दिसतो : समाजसंघटन, शिकारीचे तंत्र, जनावरांना माणसाळवून त्यांना पाळण्याचे तंत्र, शेती, कुंभारकाम, पाकसिद्धी, कापड-निर्मिती तंत्र, धातुकाम, दळणवळणाची वाहने व नौकानयन, वास्तुशिल्प, यंत्रसामुग्री, इंजिने. हे दोन क्रम एकमेकांच्या उलट असण्याचे कारण शोधणे तसे फार अवघड नाही. सभोवतालची जीवशास्त्रीय परिस्थिती ही माणसाची प्राथमिक चिंता होती. सुरुवातीस तरी या चिंतेतूनच तंत्रांची निर्मिती होणे अपरिहार्य होते. यथावकाश हे तंत्रज्ञान भोवतालच्या निर्जीव प्रेरणांचे नियंत्रण करण्यासाठी वापरले जाऊ लागले. याउलट विज्ञानक्षेत्रांचा विकास ज्या क्रमाने झाला त्या क्रमाची निश्चित संगती लावणे मात्र तितकेसे सोपे नाही. विषयांतर्गत दुर्बोधतेमुळे किंवा गुंतागुंतीमुळे थोड्या फार प्रमाणात हा क्रम, आहे तसा झाला असावा असे त्याचे थोडेसे स्पष्टीकरण देता येते. वास्तविक, निसर्गातील अधिक गुंतागुंतीच्या घटकांसंबंधी व घटनांसंबंधी विचार करणारी जीवशास्त्र व वैद्यकशास्त्र यांसारखी विज्ञाने त्यांच्या त्यांच्या विषयवस्तूंच्या प्रत्यक्ष अभ्यासातून निर्माण झाली आहेत. तुलनेने त्यांहून सरळ व सुलभ असलेल्या निसर्गघटकांचा अभ्यास करणारी यंत्रशास्त्र व भौतिकी या विज्ञानांची खरे म्हणजे या निर्मितीसाठी फारशी मदत झाली नाही, झालाच तर बहुधा अडथळाच झाला आहे.* मानवी अनुभवक्षेत्रे ज्या कालक्रमानुसार विज्ञानांत एकानंतर एक

---

* सतराव्या शतकातील जीवशास्त्राच्या अवस्थेकडे नजर टाकली, तर हा मुद्दा थोडा अधिक स्पष्ट होईल. पंधराव्या शतकानंतर रसायनशास्त्राची व्याप्ती फार झपाट्याने वाढू लागली. आश्चर्यकारक गुणधर्म असलेले अनेक नवीन पदार्थ (उदा., फॉस्फरस) व नवीन धातू (उदा., बिस्मथ, प्लॅटिनम) यांचे शोध लागले. हे गुणधर्म समजून घेण्यासाठी नवीन उपपत्तींची जरूरी भासू लागली. सुरुवातीस या उपपत्ती केवळ विधानात्मक स्वरूपाच्या, काहीशा दुर्बोध होत्या; परंतु त्यांच्यामुळेच पुढे परिणत झालेल्या अधिक शास्त्रशुद्ध उपपत्तींना आवश्यक तो पाया लाभला. रसायनशास्त्रापेक्षा सजीवांविषयीचा अभ्यास मात्र अतिशयच गुंतागुंतीचा होता. रासायनिक परिवर्तनाची स्पष्टीकरणे देण्यापेक्षा सजीवांच्या घडामोडींची, व्यवहारांची चिकित्सा करणे कितीतरी अधिक दुर्घट होते. म्हणूनच, त्या काळी गाजावाजा झालेले यंत्रशास्त्रीय कणवादी तत्त्वज्ञान, जीवशास्त्रीय समस्यांच्या परिहारासाठी फारसे उपयोगी पडू शकले नाही, यात विशेष आश्चर्य नाही. उदाहरणार्थ, तार्किक बुद्धी असलेला आत्मा मानवशरीर—यंत्रावर नियंत्रण ठेवतो, तर पशुयंत्रावर मात्र असे नियंत्रण नसते, या देकार्तेच्या सिद्धांताने शरीरक्रियाशास्त्रांत (physiology) काहीच प्रगती घडू शकली नाही. यंत्र व शरीर यांतील देकार्तेप्रणीत समधर्मतेचा आधार घेऊन बोरेलीने यंत्रशास्त्रातील तत्त्वांच्या

समाविष्ट झाली तो क्रम जर जास्त चांगल्या तऱ्हेने समजून घ्यावयाचा असेल तर, निरनिराळ्या काळी सत्तावान असलेल्या किंवा उदयास येणाऱ्या सामाजिक वर्गाच्या हितसंबंधाना पोषक ठरली अशा उपयोजनक्षेत्रांच्या स्वरूपावरून तो समजू शकेल. उदा., कालगणनेसाठी वापरावयाच्या कॅलेंडरचे नियमन करणे हे एकेकाळी धर्मोपदेशकांचे विहित कार्य होते. या निकडीतून खगोलशास्त्राचा जन्म झाला. तसेच, अठराव्या शतकांत इंग्लंडमध्ये अनेक कापडगिरण्या नव्याने स्थापन झाल्या होत्या व त्यांच्या अनेक गरजा होत्या. त्यावेळी, प्रथमच उदयास येणाऱ्या कापड—कारखानदार वर्गाचे हितसंबंध या गरजांत गुंतले होते. यांतूनच आधुनिक रसायनशास्त्र उदयास आले.

विज्ञानविकासाची सर्वसाधारण वाट सोडून जर आपण शोधमालिकांचा तपशील तपासू लागलो, तर काही आकृतिबंधांच्या स्थूल रूपरेषा आपल्या लक्षात येऊ लागतात. कोणत्याही विशिष्ट क्षेत्रात, एकानंतर एक लागलेल्या नवनवीन शोधांच्या दीर्घ मालिका आपल्या दृष्टोत्पत्तीस पडतात. उदाहरणार्थ, अठराव्या शतकातील विद्युत्‌विज्ञान किंवा आजच्या, विसाव्या शतकातील अणुविज्ञान. विज्ञानांतील सर्वस्वी नवीन क्षेत्रांची सुरवात करणाऱ्या या मालिकांचा आरंभ व तसेच अंतसुद्धा बहुधा एखाद्या निर्णायक शोधामुळे होतो. एकमेकांपासून पूर्णतः भिन्न समजल्या गेलेल्या विज्ञानप्रणालींच्या एकत्रीकरणातून बहुतेककरून या निर्णायक शोधांचा जन्म होतो. उदाहरणार्थ, विद्युत्‌प्रवाहामुळे चुंबकावर होणारा परिणाम ओरस्टेड नावाच्या शास्त्रज्ञाने योगायोगाने पाहिला; किंवा सजीवाने निर्माण केलेल्या काही पदार्थांच्या रेणूंच्या अंतर्गत रचनेतील सममिती (symmetry) काही प्रमाणात ढळलेली किंवा बिघडलेली असते, हे लुई पाश्चरला योगायोगानेच दिसून आले. परंतु या शोधामुळे आधुनिक जीवरसायनशास्त्राचा पाया घातला गेला व तसेच, सूक्ष्मजंतुशास्त्र किंवा जीवाणुशास्त्र रसायनशास्त्राशी जोडले गेले. दोन विभिन्न विज्ञानप्रणालींच्या प्रत्येक परस्परछेदनांतून, म्हणजेच विज्ञानांतील अशा निर्णायक शोधांतून, बहुधा दोन किंवा तीन नवीन शाखा फुटलेल्या दिसतात आणि यांतील प्रत्येक शाखा पुन्हा नवीन शोधमालिकांच्या स्वरूपांत विकास पावते. संशोधन व शोध यांच्या एकमेकांत गुंफलेल्या जाळीसारखा हा विज्ञानबंध दिसतो. अनेक गाठींच्या मालिका असलेल्या दोऱ्या पुन्हा एकमेकींत निरनिराळ्या गाठी मारून विचित्रपणे गुंतलेल्या असाव्यात, तसे हे विज्ञानाचे चित्र दिसते.

संशोधनाच्या दीर्घ मालिका व निर्णायक शोधांचे नवीन शाखाउगम ही दोन्हीही घटक विज्ञान-विकासासाठी अत्यावश्यक असतात. यांतील संशोधन-मालिका बहुतेककरून सामान्य बुद्धीच्या शास्त्रज्ञ-वर्गाने अतिशय मेहनतीने केलेल्या उपयोजनांची (मौलिक विषयक्षेत्रात तसेच उपयोजन क्षेत्रातही) फलश्रुती असते, तर निर्णायक शोधांचे जनकत्व मात्र विज्ञानांतील महान शास्त्रज्ञांकडे जाते. यामुळे विज्ञानाबद्दल एक सर्वसाधारण समज असा झाला आहे की, सर्व विज्ञान म्हणजे केवळ महान शास्त्रज्ञांच्या अलौकिक प्रतिभेचा आविष्कार असतो व साहजिकच त्याचा सामाजिक व आर्थिक घटकांच्या परिणामाशी जवळजवळ काहीच संबंध नसतो. केवळ थोड्या महान व्यक्तींमुळेच सर्व ज्ञान संपन्न होते, या काल्पनिक व्यक्तिमहात्म्याची जनमानसावरील पकड, सामाजिक किंवा राजकीय इतिहासांच्या तुलनेने, विज्ञानेतिहासात खूपच अधिक काळ टिकली. किंबहुना, ज्या महान शास्त्रज्ञांना, जणू काही दैवी प्रेषितांप्रमाणे, निसर्गातील रहस्यांचे एकापाठोपाठ एक साक्षात्कार झाले त्यांच्या आयुष्यातील घटनांच्या कथा रंगवून सांगणे याच स्वरूपात विज्ञानाचे आजपर्यंतचे बहुतेक सर्व इतिहास लिहिले गेले आहेत. यापेक्षा दुसरे काही विशेष त्यात असेलच तर त्याचे प्रमाण अत्यल्प आहे. अर्थात या महान शास्त्रज्ञांच्या व्यासंगपूर्ण कार्यामुळे विज्ञानाच्या

साहाय्याने मनुष्य व पशू यांच्या अवयवांच्या हालचालींचे स्पष्टीकरण केले. रक्ताभिसरण व हृदय यांच्यासाठी द्रवस्थापत्यातील (hydraulics) कल्पनांचे साहाय्य झाले खरे; परंतु मेंदू व मज्जा-तंतूंतील द्रवाच्या बाबतीत मात्र त्यांचा काहीच उपयोग झाला नाही.

प्रगतीवर निर्णायक स्वरूपाचे परिणाम घडले यात मुळीच संदेह नाही; परंतु या विज्ञानश्रेष्ठींचे यशसंपादन त्यांच्या भोवतालच्या सामाजिक परिस्थितीकडे दुर्लक्ष करून कधीही समजू शकणार नाही. हा दृष्टिकोन लक्षात न घेतल्यामुळे, त्यांच्या संशोधनकार्याचा कार्यकारणभाव स्पष्ट करताना, ज्यांचा मुळीच अर्थबोध होत नाही अशा 'स्फूर्ति' किंवा 'प्रतिभाविष्कार' यासारख्या निरर्थक शब्दांचा सर्व ठिकाणी आश्रय घेण्याखेरीज या इतिहासकारांना गत्यंतर उरत नाही. श्रेष्ठ शास्त्रज्ञांच्या कार्याचे स्वरूप व निर्मितिप्रक्रिया जाणून घेण्यासाठी लागणारी परिपक्वता नसलेल्या अशा अंगचोर लेखकांमुळे या महान व्यक्तींच्या चरित्रकार्यास एक प्रकारचे गालबोट लागते व त्यांच्या संशोधनकार्यास सवंग रूप दिल्यासारखे होते. हे सर्व लोक खरे म्हणजे त्यांच्या त्यांच्या कालपरिस्थितीशी पूर्णपणे निबद्ध होते. त्यांची व्यक्तिमत्त्वे घडत असता, सभोवतालच्या लोकाप्रमाणेच त्यांच्यावर विकाससंस्कार होत होते; त्यांची सुखदुःखे, त्यांच्या प्रेरणा या सर्व त्या वेळच्या सामान्य माणसांप्रमाणेच होत्या आणि त्यांची सामाजिक कर्तव्ये व आज्ञार्थ हेही जनसामान्यांप्रमाणेच होते. त्यांच्या जीविताथीच्या या वस्तुस्थितिमय घटकांमुळे त्यांची श्रेष्ठता कमी न होता उलट अधिकच वाढते. माणूस जेवढा महान तेवढा तो त्याच्या भोवतीच्या सामाजिक प्रवाहांशी जास्त प्रमाणात एकरूप झालेला असतो. तत्कालीन परिस्थितीचे सर्व रंग त्याच्या व्यक्तित्वात अधिकांशपणे भिनले असल्यामुळे त्याला त्या परिस्थितीचे सर्वांगीण आकलन झालेले असते. या सामाजिक एकजीवतेमुळेच त्याला प्रचलित ज्ञान व कार्य यांचे आकृतिबंध भरीवपणे बदलणे शक्य होते.

कोणीही व्यक्ती मग ती कितीही श्रेष्ठ किंवा समर्थ असो, कोणत्याच संस्कृतिक्षेत्रात स्वयंपूर्ण असत नाही आणि विज्ञानक्षेत्रात तर नाहीच नाही. याचे कारण, तुलनेने सर्वसाधारण बुद्धी असलेल्या शेकडो सामान्य वैज्ञानिकांच्या संशोधनकार्याची पूर्वतयारी सिद्ध असल्याखेरीज, हाताशी असल्याखेरीज, विज्ञानातील कोणताच क्रांतिकारी किंवा दूरपरिणामी शोध लागू शकत नाही. अनेक सामान्य वैज्ञानिक, बऱ्याच वेळा त्यांच्या संशोधनाचा पूर्ण अर्थ न समजताही, आवश्यक माहितीज्ञान संकलित करीत असतात आणि हाच माहितीसंचय महान शास्त्रज्ञांच्या कार्याचा आधार असतो. प्रत्येक व्यक्ती एकमेवाद्वितीय असून, मानवी मन हे ज्ञानकक्षा, प्रत, समर्थता आणि इतर कितीतरी बाबतीत व्यक्तिशः भिन्न असते. मानवी मनाच्या गुणवत्तेतील भिन्नतेचा पल्ला फार प्रचंड असतो. पूर्वीच्या कोणत्याही काळापेक्षा जरी आमच्या काळात विज्ञानकार्य करण्याची संधी अधिकाधिक लोकांना प्राप्त झाली असली आणि भविष्यकाळी ती याहीपेक्षा जास्त प्रमाणात उपलब्ध होणार असली, तरी यातील फक्त काही थोडेजणच विज्ञानात भरीव स्वरूपाची भर घालू शकतील हे निश्चित आहे. वैज्ञानिक कार्य करण्यात गुंतलेले किंवा तसा निर्णय घेतलेले हे सर्व लोक, एक विज्ञान सोडले तर बाकी जवळजवळ सर्व बाबतीत एकमेकांहून भिन्न असण्याचाच जास्त संभव आहे. मानवी मनाच्या या विविधतेमुळे विज्ञानही विविधतेने संपन्न होते; परंतु याचबरोबर विज्ञानक्षेत्रात आवश्यक असलेली एकसूत्रता समाजाने विज्ञानावर ठेवलेल्या बुद्धिपुरस्सर किंवा अभावित नियंत्रणांमधून उत्पन्न होते. भोवतालच्या परिस्थितीचे आकलन व नियंत्रण करण्याचा मानवाचा एकमेव सहयोगपूर्ण प्रयत्न असे जे विज्ञानाचे स्वरूप दिसते, ते त्यावर लादलेल्या सामाजिक एकात्मतेमुळेच !

विज्ञानाचे संस्थात्मक स्वरूप, विज्ञानपद्धती व अधिकाधिक बांधीव स्वरूपात परिणत होणारा व सदासर्वदा वर्धमान असणारा मानवी अनुभवसंचय ही विज्ञानाची वैशिष्ट्ये आतापर्यंत आपण विचारात घेतली; परंतु या सर्वांवरून, आजच्या काळातील विज्ञानाची प्रमुख प्रयोजने कोणती किंवा एक विशेषीकृत प्रकारचे समाजाचे कार्य म्हणून सुरुवातीस विज्ञान कसे उदय पावते यासंबंधी काहीच अर्थबोध होत नाही. याचे स्पष्टीकरण समजण्यासाठी भौतिक संपत्तीच्या प्रत्येक उत्पादनक्षेत्रात विज्ञानाचे पूर्वीपासून आजपर्यंत कोणती भूमिका बजावली; याचा शोध घेतला पाहिजे. सभोवतालच्या निर्जीव व सजीव सृष्टीवर मानवाने ज्या साधनांच्या

सहाय्याने चढत्या श्रेणीने नियंत्रण मिळविले, त्याचा जर इतिहास पाहिला तर असे दिसून येते की, हे नियंत्रण टप्प्याटप्प्याने हस्तगत झाले आहे आणि यांतील प्रत्येक टप्पा कोणत्या तरी नवीन भौतिक तंत्रामुळे साधला गेला आहे. पुरातत्त्वशास्त्राच्या दृष्टीने मानवेतिहासात पूर्वी होऊन गेलेल्या युगांचा निर्देश करण्यासाठी आजही आपण निरनिराळ्या पदार्थांच्याच नावाचा उल्लेख करतो–पाषाणयुग, ब्राँझयुग, लोहयुग इत्यादि. यानंतर आलेल्या युगांना आपण वाफेचे युग (वाफेच्या इंजिनाची निर्मिती), विद्युत्युग (विद्युत्–जनित्राचा शोध) अशी नावे देतो. तसेच अणुशक्तीच्या शोधानंतर आजच्या युगाचे वर्णन अणुयुग किंवा उपग्रह तंत्रज्ञानाच्या सहाय्याने मनुष्य चंद्रावर जाऊन पोहोचला म्हणून अवकाशयुग असेही करतो.

निरनिराळ्या पदार्थांचा, केवळ 'पदार्थ' म्हणून त्यांच्या नैसर्गिक स्वरूपात मनुष्याला कधीच उपयोग होत नाही. त्यांच्यावर संस्करण करून त्यांना योग्य रूप देण्यासाठी मनुष्याला तंत्रज्ञान प्राप्त करून घ्यावे लागते. लाकडासारखा मूळ पदार्थही वृक्षांच्या रूपाने मनुष्याला नेहमीच उपलब्ध होता; परंतु फांद्या तोडण्याचे तंत्र, व त्यानंतर त्यांपासून दंडुका किंवा भाला तयार करण्याचे कसब माणसाला स्वतः मिळवावे लागले. सभोवतालचे विविध पदार्थ हस्तगत करून व नंतर त्यावर संस्करण करून, संरक्षण किंवा उपजीविका यासारख्या निकडीच्या गरजा भागविण्यासाठी मनुष्याने पहिले तंत्रज्ञान मिळविले व त्यातून विज्ञानाचा उगम झाला. व्यक्तीने संपादिलेले आणि समाजाने जतन केलेले कार्यकौशल्य म्हणजे तंत्र, तर तेच कार्य जास्त चांगल्या तऱ्हेने कसे करता येईल यासंबंधी परिपूर्ण ज्ञानप्रभुत्व मिळविण्याचा मार्ग म्हणजे विज्ञान. इतिहासात निरनिराळ्या काळी निरनिराळी विज्ञाने स्वतंत्र रूपात पहिल्या प्रथम केव्हा दृश्यमान झाली व नंतर त्यांचा विकास कोणकोणत्या अवस्थांतून झाला, याचा तपशील जर बारकाईने पाहिला तर असे स्पष्ट दिसून येते की, जेव्हा ती समाजातील तत्कालीन उत्पादनयंत्रणेच्या जागरुक व निकटतम संबंधात आली तेव्हाच त्यांची अभिवृद्धि झाली.

विज्ञानाचा इतिहास हा अनेक विस्मयकारी चढउतारांचा इतिहास आहे. संशोधनकार्याची प्रचंड उलाढाल व त्यानंतर पुन्हा तसेच तेजस्वी पर्व आणि तेही कदाचित दुसऱ्याच एखाद्या देशात येईपर्यंतचा मधला दीर्घ, एखाद्या पडीक जमिनीसारखा भासणारा निष्फळ कालखंड, असा हा सर्व प्रकार दिसतो; मात्र विज्ञानाला चालना केव्हा व कुठे मिळेल ही गोष्ट योगायोगाने निश्चितच ठरत नाही, हेही त्याबरोबर दिसून येते. मोठ्या प्रमाणावरील आर्थिक व्यवहार व समाजाची तंत्रक्षेत्रात होणारी प्रगती हेच विज्ञानाच्याही भरभराटीचे कालखंड ठरतात. विज्ञानाचा भौगोलिक प्रवास– ईजिप्त आणि मेसापोटेमियापासून ग्रीसपर्यंत, इस्लामी स्पेनपासून प्रबोधनकालीन इटलीपर्यंत, तेथून फ्रान्सपर्यंत व नंतर औद्योगिक क्रांतिकालातील इंग्लंड व स्कॉटलंडपर्यंत— व्यापार आणि उद्योग यांच्याबरोबरच झाला आहे. सुरुवातीच्या काळात विज्ञान हे उद्योगधंद्यांना अनुसरत असे (जसे उद्योगधंदे निघतील त्याप्रमाणे विज्ञानाचे स्वरूप ठरत असे); परंतु आज मात्र विज्ञानाची उत्पादनक्षेत्रातील भूमिका जसजशी अधिक स्पष्टपणे समजू लागली तसतसे त्याचे स्वतंत्र महत्त्व लक्षात येऊन उद्योगधंद्यांना नवी दिशा देण्याची जबाबदारी त्यावर येऊन पडली आहे. फिरणारे चाक आणि त्यावर आकाराला येणारे मातीचे भांडे यांसारख्या सामान्य वाटणाऱ्या घटनांतून विज्ञानाचे बीजारोपण झाले खरे, पण याच विज्ञानाने पुढे क्रांती घडविणारे वाफेचे इंजिन आणि एका नवीन युगाचे ऊर्जाप्रतीक बनलेले विद्युत्-जनित्र यांचे जनकत्व साऱ्या जगभर सार्थपणे मिरविले.

विज्ञानसंशोधनाच्या गजबजत्या कालखंडांच्या दरम्यानचे कालखंड मात्र निश्चेष्ट, अवरुद्ध अशा प्रकारचे दिसतात. काही वेळेस तर त्यांचे स्वरूप पुच्छगामी, ऱ्हासशील असेही वाटते. उदाहरणार्थ, ईजिप्शियन राजवंशांचा उत्तरकाल किंवा अठराव्या शतकातील सुरवातीचा कालावधी या सर्व काली एकूण समाजसंघटनच स्थितिजड, कुंठित किंवा ऱ्हासशील झाले होते; उत्पादनक्षेत्रात पारंपरिक पद्धती रूढ झाल्या होत्या आणि एखाद्या विद्वान व्यक्तीने संपत्ति-

अनुक्रमणिका

उत्पादनाचा विचार करणे हे निखालस हिणकसपणाचे समजले जात होते.

विज्ञान व तांत्रिक बदल यांचा जरी घनिष्ठ संबंध असल्याचे आपणास दिसून आले, तरी तेवढ्यावरून विज्ञानाचा उगम व विकास यांसंबंधी सांगोपांग स्पष्टीकरण होत नाही. याकरिता कोणते सामाजिक घटक खुद्द तंत्रक्षेत्रात परिवर्तन घडविण्यासाठी कारणीभूत होतात, हे समजणे आवश्यक आहे. कोणत्याही काली अस्तित्वात असणाऱ्या उत्पादनक्षेत्रांतील तांत्रिक पातळीप्रमाणे, त्या वेळच्या समाजसंघटनेची संभाव्य स्वरूपे कोणती यावर मर्यादा पडतात. उदाहरणार्थ, पाषाणयुगात राष्ट्रकल्पनेने प्रेरित झालेली व प्रचंड लोकसंख्या असलेली विस्तृत राज्ये शोधण्याचा खटाटोप फोल ठरेल. याचे कारण, त्यावेळी अन्न गोळा करणे व जनावरांची शिकार करणे हेच माणसाचे प्रमुख जीवितकार्य असल्यामुळे कोणताही समाजसमूह विस्तृत प्रदेशावर विखुरलेला असूनही त्यातील लोकसंख्या काही शेकड्यांपर्यंतच मर्यादित होती. त्याचप्रमाणे नागरी संस्कृतीच्या उदयासाठीही काही पूर्वतयारी आवश्यक ठरली. कृषितंत्र व उद्योगतंत्र यांत अनेक सुधारणा घडून समाजातील एकूण लोकसंख्येचा जेव्हा फारच थोडा भाग अन्नोत्पादनासाठी पुरा पडू लागला तेव्हाच आधुनिक नागरी संस्कृतीचा जन्म होऊ शकला.

परंतु, समाजसंघटनेच्या पद्धतीमुळे तंत्रक्षेत्रात होणारे बदल इतक्या साध्या सरळ प्रकारे निश्चयित होत नाहीत. सर्व लोकांना सुख समाधान प्राप्त व्हावे म्हणून, ज्ञात असलेली सर्व साधने सतत वापरण्याचा प्रयत्न करणारी आणि निसर्गातील शक्तींचे नियंत्रण करण्यासाठी अधिकाधिक सामर्थ्यवान साधने मनुष्याला कशी उपलब्ध होतील याची चिंता वाहणारी जात असे मानवजातीचे वर्णन करणे योग्य ठरणार नाही. पूर्वीपासून आजपर्यंत सर्व मानवजात एकत्र एक सुजाण घटक म्हणून सर्व व्यवहार करीत राहिली असे मानणे हा इतिहासाचा विपर्यास होईल. वास्तविक इतिहासातील बहुतेक सर्व काली, समाजातील काही वर्गांना किंवा काही थोड्या व्यक्तींना तात्काळ लाभ व्हावा या प्रेरणेनेच बहुधा तांत्रिक विकास झाला ही वस्तुस्थिती आहे. हे होताना इतर काही व्यक्तींची किंवा वर्गांची हानी झाली, काही वेळा तर युद्धे होऊन त्यांचा नाशही झाला. तांत्रिक शोधांचे हुकमी उत्पत्तिस्थान म्हणून खरे म्हणजे युद्धाचे फार महत्त्व आहे! सर्व प्रकारचा माल तयार करणारा वर्ग व त्या मालाचे वितरण करणारा वर्ग यांतील संबंधांवरून अंतिमतः प्रत्येक समाजपद्धती ठरत असते. हे संबंध समाजातील श्रीमंत वर्गाला नेहमी फायदेशीर व गरीब वर्गाला गैरसोईचे अशाप्रकारे चालत आले आहेत. कधी कधी तर गुलामांची पद्धत रूढ असता, या संबंधांचे बळजबरीचे स्वरुपही आपणास दिसून येते.

उत्पादन साधनांवर अवलंबून असलेले हे उत्पादकसंबंधच या साधनांत बदल घडवून आणण्याची गरज उत्पन्न करतात आणि त्यांतून नवीन विज्ञानाला गती मिळते. ज्या वेळी उत्पादकसंबंधात झपाट्याने परिवर्तन घडत असते, उदा., ज्या वेळी समाजातील एखादा नवीन वर्ग सत्तास्थाने हस्तगत करण्यासाठी उठावणी करीत असतो, त्या वेळी या वर्गाची संपत्ती आणि सत्ता वृद्धिंगत होईल अशा प्रकारे उत्पादनांत सुधारणा घडविण्यासाठी विशेष चालना मिळते आणि विज्ञानास अधिमूल्य प्राप्त होते. एकदा हा वर्ग प्रस्थापित झाला व दुसरा एखादा वर्ग डोके वर काढू शकणार नाही एवढा तो प्रबल झाला की, त्याचे प्राबल्य टिकेपर्यंत सर्व गोष्टी आहेत तशाच ठेवाव्यात याकडे समाजाचा कल राहतो, सर्व तंत्रक्षेत्रांत पारंपरिक पद्धतींचा अवलंब करण्यात येतो आणि विज्ञानाचे समाजमानसात अवमूल्यन होते. अर्थात, अशा प्रकारचे सहजसुलभ चित्र रेखाटून विज्ञानाच्या उत्कर्षाचे तपशीलवार स्पष्टीकरण समजून येणार नाही. एखादे विशिष्ट विज्ञान, विशिष्ट कालखंडात, विशिष्ट देशातच का उदयास आले याचे आकलन होण्यासाठी याहून सखोल अभ्यासाची आवश्यकता आहे. याचबरोबर, विज्ञानाचे चढउतार व त्याचे उत्पादनक्षेत्रावर झालेले परिणाम विशद करण्यासाठी, निरनिराळे पार्थिव घटक, उदा., लाकूड किंवा कोळसा यासारख्या पदार्थांची उपलब्धता, तांत्रिक घटक, उदा. तांत्रिक कौशल्याची पातळी व वितरण व तसेच आर्थिक घटक, उदा., मालाची किंवा श्रमसंपत्तीची मागणी व पुरवठा

यांमधील क्रियाप्रक्रियांचे स्वरूप स्पष्ट करणे आवश्यक आहे.

व्यवहारातील सर्वसामान्य तंत्रे व त्यांतून उद्‌भवलेले विज्ञान यांत एक फरक असा आहे की, विज्ञान जरी आजमितीसही तंत्रक्षेत्राशी संलग्न असले, तरी ते मूलतः शिक्षितांचे कार्यक्षेत्र आहे. विज्ञानांतील ज्ञान हे लिखित ज्ञान आहे आणि ग्रंथांच्या रूपाने व संशोधनप्रबंधांद्वारे ते संक्रमित झाले आहे. याउलट पारंपरिक कार्यकुशलतेचे तंत्रज्ञान मात्र प्रत्यक्ष उदाहरणांद्वारे संक्रमित झाले असे दिसते. अगदी प्रथमपासूनच विज्ञान हे समाजातील केवळ उच्च वर्गीयांचे कार्यक्षेत्र होते. केव्हा केव्हा मात्र, कल्पकतेची देणगी मिळालेल्या इतर काही व्यक्तींना निष्ठापूर्वक काम करण्याच्या मोबदल्यात या क्षेत्रांत प्रवेश दिला गेला; परंतु सर्वसामान्यपणे हे क्षेत्र, त्यात कार्य करणाऱ्या वैज्ञानिकांच्या संदर्भात, समाजातील विवक्षित वर्गापुरतेच मर्यादित राहिले. या मर्यादित्वामुळे विज्ञानाच्या स्वरूपावर अनेक प्रकारचे परिणाम झाले आहेत. समाजाच्या सर्व थरांतील व वर्गांतील अनेक प्रतिभाशाली बुद्धिवंत, जे विज्ञानाला एरव्ही महत्त्वाचे अंशदान करू शकले असते, या क्षेत्राबाहेर ठेवले गेल्यामुळे विज्ञानाच्या प्रगतीला खीळ बसली. एकोणिसाव्या शतकातही हा विषय तत्कालीन मध्यमवर्गीयातील एका निवडक वर्गाची मक्तेदारी बनून राहिला होता. या वर्गाला युरोपमध्ये 'उदारमतवादी विद्यावंत' असे म्हणत असत. या वर्गाच्या एकूण जगाविषयीच्या दृष्टिकोनाचे रंग विज्ञानाच्याही वाट्याला आले आणि विज्ञानस्वरूपावर पडलेल्या मर्यादा अपरिहार्यपणे तशाच पुढे चालू राहिल्या. याचा परिणाम असा झाला की, निदान औद्योगिक क्रांतीच्या कालापर्यंत तरी विज्ञानासंबंधी विचार करणाऱ्यांना व वस्तुनिष्ठ वैज्ञानिक प्रयोग करणाऱ्यांनाही व्यावहारिक कार्यकौशल्याची क्षेत्रे अपरिचित असावी हे निश्चित झाले. यामुळे निसर्गशास्त्रांतील विषयांसंबंधी वैज्ञानिकांनी जर काही निरर्थक प्रतिपादन केले, तर तेही स्वाभाविक ठरले. सामान्य समाजाच्या व्यावहारिक गरजा या शास्त्रज्ञांना कधी समजूच शकल्या नाहीत, कारण त्यांना स्वतःच्या जीवनात त्या कधी अनुभवासच येऊ शकल्या नाहीत. परिणामी, या गरजा दूर करण्यासाठी विज्ञानाला राबवावे ही प्रेरणाच त्यांच्यात कधी उत्पन्न झाली नाही.

साधारण पांच हजार वर्षांपूर्वी समाजाचे निरनिराळ्या वर्गांत विभाजन झाले तेव्हापासून विज्ञान हा, समाजाचे नियमन करणाऱ्या व शोषण करणाऱ्या वर्गाचा खास प्रांत म्हणून समजला जाऊ लागला. यामुळे शेतकरी वर्गात व त्यापेक्षा थोड्या कमी अंशाने कामकरीवर्गात विज्ञानाबद्दल व एकूण ग्रंथज्ञानाबद्दलच एक प्रकारचा संशय, अविश्वास उत्पन्न झाला. लोकहितवादी तत्त्ववेत्त्यांचे प्रयत्न जरी कितीही सद्हेतूपूर्ण असले, तरी त्याद्वारा प्रत्यक्ष व्यवहारात घडणाऱ्या बदलांमुळे आपले काहीच भले होणार नाही, झालेच तर आपल्याभोवतीचे गुलामगिरीचे पाश मात्र अधिक बळकट होतील किंवा आपले चरितार्थाचे साधनच हिसकावले जाईल, अशी या सामान्य लोकांची समजूत झाल्याशिवाय राहिली नाही. लोकांच्या डोळ्यांत धूळ फेकून पराकोटीची अपकृत्ये करण्यास तरबेज असणारे, अशी वैज्ञानिकांबद्दलची प्रतिमा अगदी सुरुवातीच्या काळात सर्व समाजांत रूढ झाली होती. ही वृत्ती पुढे बऱ्याच काळपर्यंत म्हणजे ग्रीक व रोमन लोकांच्या अभिजात संस्कृतिकालाच्या अखेरीपर्यंत (लोहयुग) टिकून राहिली. या काळात लोकमानसात दृढ झालेल्या या वृत्तीला बऱ्याचदा धार्मिक कल्पनांची जोड मिळाली आणि सर्व तत्त्ववेत्ते हे त्या वेळच्या तिरस्कृत रोमन साम्राज्यातील उच्चभ्रू वर्गीयांच्या हितसंबंधांचे प्रचारक आहेत, असा पक्का समज होऊन त्यांना प्रखर व कधी कधी हिंसात्मकही विरोध झाला. हा समज काही प्रमाणात सार्थही होता. मध्ययुगीन विज्ञान तर केवळ एक नाइलाज म्हणून अस्तित्वात राहिले. पुढील काळात विज्ञानाचा पुनर्जन्म झाल्यावरही, औद्योगिक क्रांतीच्या काळात आपल्याला कामगारांच्या मनात रुतून बसलेली विज्ञानाबद्दलची ही अढी दिसून येते. आजही अणुबॉम्बसारख्या विज्ञानविजयाबद्दल होणाऱ्या प्रतिक्रियांमधून आपल्याला हीच विज्ञानविरोधी वृत्ती दिसते. पंडितांमध्ये आढळणारी सर्वसामान्यांबद्दलची तुच्छतावृत्ती व अज्ञान आणि समाजातील श्रमजीवी वर्गात वसत

असलेली संशयवृत्ती व चीड यांच्या एकत्रित परिणामामुळे मानवी संस्कृतीच्या सर्वच कालखंडात विज्ञानाच्या मुक्त विकासाला फार मोठा अडथळा निर्माण झाला. परिणामत: व्यावहारिक व सैद्धांतिक ज्ञानाची नि:संकोच व सक्रीय देवाणघेवाण होण्यात बाधा निर्माण झाली व त्याची जागा बळे बळे लादलेल्या व म्हणून कुरकुरत दिल्या जाणाऱ्या सहकार्याने घेतली; परंतु जर असा प्रकार झाला नाही, तर विज्ञानाची व तंत्रज्ञानाची भरभराट किती झपाट्याने होऊ शकते हे समाजवादी राष्ट्रांतील अनुभवावरून आता आपणास सहज दिसू शकते.

वरील विवेचन तात्त्विक विश्व व व्यवहार यांतील वर्गीय स्वरूपाबद्दलच केले आहे. विज्ञानाचा विकास करणे हे विद्वत्तेचे महत्कार्य आहे याबद्दल वाद नाही आणि या कार्याला कमी लेखावे असे या विवेचनांत अभिप्रेतही नाही. वास्तविक ज्यांना लिहिता येते, व्यवस्थित हिशेब ठेवण्याइतके अंकगणित येते आणि ठराविक पद्धतीने सुसंगत विचार मांडता येतात अशांच्या हातांत विज्ञानाची सर्व सूत्रे होती ही गोष्ट, विज्ञानविकासाच्या दृष्टीने, काही कालखंडात तरी आत्यंतिक मोलाची होती. निसर्गाचा त्याच्या मूळच्या गुंतागुंतींच्या स्वरूपात विचार करता, त्यासंबंधी केवळ शब्दांत यथार्थपणे उलगडा करणे फार अवघड बाब आहे हे सहज समजून येते. प्रत्यक्षात उपयुक्त ठरणाऱ्या व्यवहाराचे समर्थन करणारे कर्मकांड व कपोलकल्पित दैवतकथा हेच आरंभीच्या शब्दविहीन प्रतिपादनाचे स्वरूप होते. ग्रीकांच्या वेळचे सुरुवातीचे विज्ञानही बुद्धिवादपूर्वक प्रतिपादलेल्या दैवतकथाशास्त्राहून फारसे वेगळे नव्हते (उदा., थेल्स या ग्रीक तत्त्वज्ञाच्या मते सर्व वस्तुजात प्रथम जलस्वरूपी होते व त्यातून कालांतराने पृथ्वी, हवा व सजीव सृष्टि निर्माण झाली). परंतु, समजुतीच्या आवाक्यात सहज येणारे गतीचे प्रकार व प्रेरणा यांसारख्या अनुभवविश्वाच्या काही भागाबद्दल मात्र रीतसरपणे व संख्यात्मक पद्धतीने चर्चा करता येणे शक्य झाले होते. आर्किमिडीजने तरफेचा रीतसर नियम शोधून काढण्यापूर्वी किती तरी शतके, होडी चालविताना वल्ह्याचा उपयोग कसा करावा हे खलाशांना उत्तम माहीत होते आणि तराजू कसा वापरावा हे व्यापारीही चांगल्या प्रकारे जाणत होते; परंतु आर्किमिडीजच्या नियमामुळे यांत्रिक प्रकारचे जे अनेक शोध लागले ते या व्यावहारिक लोकांना कधी सुचलेही नसते. याहून पुढची गोष्ट म्हणजे, गॅलिलिओ व न्यूटनच्या काळात यंत्रशास्त्र व भौतिकी यांत जी अनेक विस्तृतीकरणे किंवा सामान्यीकरणे (generalizations) संपादली गेली त्यांसाठी आर्किमिडीजचे संशोधनकार्य ही फार महत्त्वाची पायरी ठरली. प्रतिष्ठेचे पुनर्प्रस्थापन होण्याच्या उद्देशाने विद्वत्ताप्रचुर भाषेत केलेली वर्णने असे जे बुद्धिसंमत पद्धतीचे स्वरूप मानले गेले होते ते हळूहळू कमी होऊन, निसर्गावरील प्रत्यक्षोपयोगी नियंत्रणे जास्त विस्तृत व मजबूत करण्याची साधने म्हणून त्या पद्धती ओळखल्या जाऊ लागल्या. हे सर्व प्रथम रसायनशास्त्रात व जीवशास्त्रात झाले व आज तर सामाजिक क्षेत्रांतही तसे करण्याचे प्रयत्न चालू आहेत.

विज्ञानेतिहासाच्या सर्व कालखंडावरून आपणास असे दिसून येईल की, ज्या वेळी समाजातील निरनिराळ्या वर्गामधील अडसर निदान अंशत: तरी दूर झाले आणि विद्याविभूषित पंडित व व्यवहारक्षेत्रांतील लोक एका समान पातळीवर एकत्र आले त्या वेळी विज्ञानविकासाला जोरदार चालना मिळाली, आणि ते कालखंड अत्यंत महत्त्वाचे व फलद्रूप ठरले. अशा प्रकारची परिस्थिती इटलीत प्रबोधनकालाच्या सुरुवातीला, फ्रान्समध्ये महाक्रांतीच्या काळी व अमेरिकेत एकोणिसाव्या शतकाच्या अखेरीस होती. एका वेगळ्या व जास्त परिपूर्ण अर्थाने, आजही समाजवादी प्रजासत्ताकात अशीच चैतन्यपूर्ण परिस्थिती आहे.

विज्ञानाचे वर्गीय स्वरूप सार्वत्रिक असल्यामुळे ते इतके ठामपणे मुरलेले असते की, त्याचा आज कुणी जरी नुसता उल्लेख केला, तरी विज्ञानवर्तुळात त्याचे आश्चर्य वाटते, धक्का बसतो. विज्ञानाची परंपरा स्वयंभू असून तिचा अर्थशास्त्रीय किंवा राज्यशास्त्रीय विश्लेषणाशी, विचारांशी

काहीच संबंध नाही, असे त्यांना वाटत असते. या सर्वांचा अर्थ एवढाच की, सामाजिक किंवा विशेषतः वर्गीय घटकांमुळे विज्ञानपरंपरेला जे रूपरंग आले ते अध्याहृत आहेत, ते पृष्ठभागावर येऊन प्रकट होत नाहीत इतकेच! आजच्या जमान्यात मात्र, पहिल्या प्रथमच, समाजाच्या वर्गीय स्वरूपाच्या आधारे खुद्द विज्ञानाचेच विश्लेषण करण्याचे प्रयत्न होत आहेत. हे विश्लेषण आज तरी अत्यंत कच्च्या अवस्थेत आहे, क्वचित् त्याला चुकीचे मार्गदर्शनही मिळाले आहे. यामुळे विज्ञानाचे यशसंपादन आणि त्यात अनुस्यूत असलेले सिद्धांत यांमध्ये गोंधळ निर्माण झाला आहे. तरीसुद्धा अशा विश्लेषणाची इतकी नितांत आवश्यकता आहे की, ते पुढे चालू ठेवले पाहिजे व परिष्कृत केले पाहिजे. अखेरीस याच अभ्यासातून विज्ञान व समाज या दोहोंचेही अतिशय सखोल आकलन होईल, यात शंका नाही.

धर्म हा एक रोग आहे, पण तो उदात्त रोग आहे.

– हेरॅक्लायटस्

हबशी लोकांच्या देवांची नाके नकटी असतात आणि त्यांचे केस काळेभोर असतात: ग्रीकांच्या देवांचे डोळे घारे असतात आणि केस तांबूस असतात.

– झेनोफेनिस

देव जर पृथ्वीवर रहात असता तर लोकांनी त्याच्या खिडक्यांच्या काचा फोडल्या असत्या.

– यिडिश म्हण





अशोक चौसाळकर

प्राचीन भारतीय राजकीय विचार– २

(धर्म – स्वरूप, विकास आणि व्याप्ती)

['प्राचीन भारतीय राजकीय विचार – १ : अर्थशास्त्र-परंपरा स्वरूप आणि व्याप्ती' हा श्री. अशोक चौसाळकरांचा लेख आक्टो. १९७६ च्या 'नवभारत' मध्ये प्रसिद्ध झाला.]

भारतीय लोकजीवनात धर्म या कल्पनेस अनन्य-साधारण असे महत्त्व आहे. वैदिक काळापासून आजपर्यंत धर्म ही कल्पना चर्चेचे केंद्र राहिली आहे व निरनिराळ्या राजकीय विचारवंतांनी या कल्पनेच्या माध्यमातूनच त्यांचे विचार व्यक्त केलेले आहेत. कारण धर्म ह्या कल्पनेस भारतीय जन-मानसात अढळ स्थान आहे व भारतीयांचे आचरण याच कल्पनेने नियंत्रित केलेले आहे. म्हणूनच धर्म पाश्चिमात्यांच्या नैसर्गिक कायद्याच्या (Natural law) कल्पनेप्रमाणे नेहमीच राष्ट्रीय व सामाजिक संघर्षाच्या वेळी नैतिक आचरणाचा एकमेव निकष म्हणून प्रकट झाला आहे. ब्रिटिश साम्राज्यवाद्यांच्या विरुद्ध लढा देताना टिळक, गांधी वगैरे नेत्यांनी धर्माचा आधार घेऊनच त्यांच्या आचाराचे व विचारांचे समर्थन केले होते. अन्यायाविरुद्ध लढणाऱ्या प्रत्येक गटाने आपण धर्मासाठी लढत असल्याचे सांगितले. नक्षलवादी नेता आशिम चटर्जी पण कोर्टात जबाब देताना आपण धर्मासाठी लढत असल्याचे म्हणाला होता. म्हणूनच धर्माच्या मूळ स्वरूपाचा, विकासाचा व व्याप्तीचा अभ्यास करणे आवश्यक बनलेले आहे; कारण समाज, राज्य व व्यक्ती यांच्या संदर्भात विचार करीत असताना धर्म कल्पना जास्त महत्त्वपूर्ण व अर्थसंपन्न बनत जाते. प्रस्तुत लेखात धर्माच्या सामाजिक व राजकीय अंगांचा महाभारताच्या मदतीने अभ्यास करण्याचा प्रयत्न करण्यात आलेला आहे.

धर्म ही कल्पना प्राचीन भारतीयांच्या त्रिवर्ग कल्पनेचा एक भाग होय. त्रिवर्गात तीन पुरुषार्थांचा– धर्म, अर्थ व काम यांचा समावेश करण्यात आलेला आहे. पण नंतरच्या काळात वेदान्त तत्त्वज्ञानाचा जास्त प्रचार झाल्यानंतर मोक्ष या चौथ्या पुरुषार्थाचा त्यात समावेश करण्यात आला. धर्म समाजाचे नियमन करतो, अर्थ समाजाचे पोषण करतो व काम समाजातील घटकांच्या मूलप्रेरणांना त्यांच्या गुण-धर्मानुरूप वागण्यास प्रवृत्त करतो म्हणून समाजाच्या सर्वांगीण विकासासाठी त्रिवर्गाची कल्पना करण्यात आली. महाभारत सांगते की प्रथम व्यक्तीने धर्माचे पालन करावे, मग धर्माच्या मर्यादांचे भान ठेवून अर्थसंपादन करावे आणि नंतर कामतृप्ती करावी. (१२. १६१. २६). प्राचीन भारतीय राजकीय विचारवंत धर्म, अर्थ व काम यांच्या विचारपूर्वक आचाराचे समर्थन करतात. कौटिल्य पण निरोगी अशी आचार व विचार परंपरा निर्माण होण्यासाठी त्रिवर्गाचे सेवन करण्याचा उपदेश करतो. (१.७).

अर्थ म्हणजे संपत्तीचे संपादन व संरक्षण, काम म्हणजे व्यक्तीच्या इच्छा समाजनियमांच्या मर्यादेत कुटुंब या संस्थेच्या मदतीने पूर्ण करणे व धर्म म्हणजे समाज, राज्य व कुटुंब यांच्या नियमांचे पालन करून सुखी व निरोगी आयुष्य जगणे. मोक्षाचा समावेश यामध्ये नंतर करण्यात आला. धर्माचे आचरण मोक्षाचे साधन आहे असे म्हटले जाऊ लागले.

१) धर्म म्हणजे काय ?

धर्म या शब्दाचे अनेक अर्थ सांगितले जातात पण कोणताही इतर शब्द धर्म या शब्दाचा मतितार्थ

अनुक्रमणिका

सांगू शकेल असे वाटत नाही. संस्कृति-कोशकार म्हणतात, "धृ-धारण करणे यापासून धर्म बनला आहे याची व्याख्या 'धरति लोकान् ध्रियते पुण्यात्मभिः इति वा' – जो लोकांना धारण करतो व पुण्यात्म्यांकडून धारण केला जातो तो धर्म होय."[१] वैशेषिक सूत्र (१.१.२) सांगते की ज्यापासून अभ्युदय व निःश्रेयस् यांचा लाभ होतो तो धर्म. महाभारतात धर्माच्या स्वरूपाबद्दल बराच विचार करण्यात आला आहे. महाभारत म्हणते, "धर्माला धर्म असे म्हटले आहे कारण तो धर्माचे पालन करणारास अर्थ संपादन करण्यास मदत करतो व सर्व माणसांच्या दुष्कर्मास आवर घालतो. सर्व लोक धर्माच्या अभिवृद्धीने वृद्धी पावतात व धर्माच्या नाशाने नाश पावतात. (१२.९१.१४.१५). धर्म समाजाचे नियमन करतो म्हणूनच त्यास समाजास धारण करणारी कल्पना असे म्हटले जाते. धर्मास म्हणूनच कर्तव्य, रुढी, सदाचार, सत्य व सचोटी इत्यादि नावांनी संबोधिले जाते. डॉ. के. पी. मुखर्जी म्हणतात की धर्मसंज्ञेचा अर्थ व्यक्तीच्या संदर्भात स्वतःच्या नैतिक मान्यतांचे पालन, समाजाच्या संदर्भात समाजातील इतर घटकांशी सहयोग व त्यांच्या परंपरांचे पालन, धर्मा (religion) च्या संदर्भात मोक्षसंपादन व राज्य आणि कायदा यांच्या संदर्भात न्याय हा होय.[२]

धर्म ही अमूर्त कल्पना, व्यक्तीच्या व संस्थांच्या आचरणातून प्रकट झाली. कारण धर्म त्या संस्थांचे नियमन करीत होता व धर्माचे या संस्था नियमन करीत होत्या. धर्म म्हणूनच स्वधर्म वर्णाश्रमधर्म व राजधर्म या तीन कल्पनातून जास्त स्पष्टपणे प्रकट होत गेला. प्रत्येकजणाने आपल्या आत्म्याच्या गुण-धर्मानुसार व जन्मानुसार स्वतःच्या धंद्याची निवड करावी. तो झाला त्या व्यक्तीचा स्वधर्म व त्याच्या स्वधर्मानुसार त्याला त्याचे वर्णाश्रमधर्म पाळावे लागतील. राजाची जबाबदारी ही की त्याने प्रत्येक व्यक्ती व वर्ण आपले कर्तव्य करतो की नाही हे पाहून अवज्ञा करणाऱ्यास शासन करावे. राजाचा तो धर्म आहे. याचाच अर्थ धर्मकल्पना सामाजिक कार्य पण पार पाडत होती. धर्माच्या सामाजिक कार्याच्या स्वरूपाचा अभ्यास करण्यापूर्वी आपणास धर्माच्या विकासाचा मागोवा घ्यावा लागेल.

२) धर्माचा उद्गम आणि विकास–

धर्मकल्पनेचे मूळ ऋग्वेदातील ऋत या कल्पनेमध्ये शोधण्यात येते. वैदिक काळात ही कल्पना नैसर्गिक व मानवी शक्तींचे नियमन करणारी शक्ती म्हणून ओळखली जात होती. मीस याच्या मते ऋत कल्पना त्या काळाचे प्रतिनिधित्व करते. ज्यावेळी संस्कृतीची इतर अंगे जास्त विकसित झालेली नव्हती व माणूस निसर्गाच्या जास्त जवळ होता. त्यामुळे प्रत्येक घटनेमध्ये ईश्वराचा हस्तक्षेप गृहीत धरण्यात आला होता. प्रत्येक सामाजिक घटना अधिभौतिक घटनेचा परिणाम मानला जात असे.[३] डॉ. राधाकृष्णन्, मुखर्जी व मॅक्समुल्लर यांनी या कल्पनेचा विश्वचैतन्यवादी (idealistic) दृष्टिकोनातून अभ्यास केला. त्यांच्या मते ही कल्पना पाश्चात्यांच्या नैसर्गिक कायद्याच्या जवळपास जाते. डॉ. राधाकृष्णन् यांनी एक पाऊल पुढे टाकून या कल्पनेची प्लेटोच्या युनिव्हर्सल्सशी (universals) तुलना केली. त्यांच्या मते ऋत ही कल्पना सर्व नैतिक कल्पनांचा आधार आहे. जगांत सर्व वस्तूंमध्ये जी श्रेणिबद्धता आहे ती ऋतांमुळे आहे.[४] पण हे विवेचन डी. चट्टोपाध्यायांना मान्य नाही. त्यांच्यामते या कल्पनेत प्लेटोचे विकसित तत्त्वज्ञान पहाणे फारसे बरोबर नाही. त्यांच्यामते ऋत निसर्गाच्या हालचालींचे नियमन करणारी शक्ती आहे असे प्राचीन आर्यांना वाटत असे. हे विचार त्यांच्या संस्कृतीच्या पहिल्या अवस्थेत विकसित होत असलेल्या विचारांचे प्रतिनिधित्व करतात.[५]

ऋग्वेदात पण धर्मन् कल्पनेचा उल्लेख होतो. डॉ. वर्मा यांचे असे मत आहे की ऋग्वेदात पण धर्म म्हणजे धारण करणारा ही कल्पनाच अस्तित्वात होती. यजुर्वेदात शाश्वत व अचल धर्माची कल्पना आढळते. ऋग्वेदातील एकूण ५६ संदर्भापैकी काही मध्ये धर्म कायदा या अर्थाने पण वापरला जातो.[६]

ब्राह्मणात व आरण्यकांत या कल्पनेचा जास्त व्यापक दृष्टिकोणातून विचार करण्यात आला. तैत्तिरीय आरण्यक म्हणते, "धर्म हा सर्व विश्वाचा मूलाधार आहे. म्हणून या जगात लोक त्या व्यक्तीकडे मार्गदर्शनाकरिता जातात जो धर्माचा ज्ञाता आहे. धर्माच्या मदतीने दुर्गुण दूर केले

जातात. धर्मावर सर्व आधारित आहे. म्हणूनच धर्मास सर्वोचित मानण्यात येते (१०.७९)." शतपथ ब्राह्मणात ऐंद्राभिषेकाच्यावेळी राजास 'धर्मस्य गोप्ता' धर्माचे संरक्षण करणारा म्हणून संबोधिले आहे. (५.४.४.७) बृहदारण्यकोपनिषदात धर्माचे स्वरुप जास्त स्पष्टपणे आणि व्यवस्थितरित्या व्यक्त करण्यात आले. या उपनिषदात प्रथम विश्वपुरुषाच्या शरीरापासून ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य व शूद्र कसे निर्माण झाले हे सांगितले आहे. उपनिषद् म्हणते, "या चार वर्णांची निर्मिती केल्यानंतरही प्रजापतीला जगात स्थैर्य प्राप्त झाले आहे असे वाटले नाही. म्हणून त्याने शक्तिशाली व सर्वोचित असा धर्म निर्माण केला. धर्म हा अनेक राजांचा राजा आहे म्हणून धर्मापेक्षा सर्वोच्च असे काहीच नाही. निर्बल मनुष्य पण राजाच्या मदतीने व धर्माच्या साह्याने शक्तिशाली माणसास रोखू शकतो. म्हणून ज्यास धर्म म्हटले जाते ते सत्य आहे. सत्य व धर्म यात फरक नाही." (१.४.११.१४). हा उतारा खूपच महत्वाचा आहे. धर्म ही कल्पना राज्य, समाज व व्यक्ती यांच्यातील परस्परसंबंध नियमित करण्यासाठी निर्मिली असल्याचे व ती राजसत्तेपेक्षाही श्रेष्ठ असल्याचे येथे सांगण्यात आले आहे. धर्माची सार्वभौम सत्ता प्रथमच व्यक्त केली आहे.

धर्मसूत्र व गृह्यसूत्र वाङ्मयात याच आधारावर धर्माचा विकास केलेला आपणास दिसून येतो. डॉ. चौधरी म्हणतात, "सूत्रवाङ्मयात त्या काळात अस्तित्वात असलेल्या राजकीय आदर्शावर प्रकाश टाकण्यात आला आहे. त्यात समाजरचनेचे व धर्माचे संरक्षण करणे हे राजाचे कर्तव्य आहे असे सांगितले असून राजाच्या कर्तव्यांचा व अधिकारांचा विचार करण्यात आला आहे."[७] गौतम धर्मसूत्र सांगते की राजाने धर्माचा मार्ग सोडणारास पुनः धर्माच्या मार्गावर आणले पाहिजे. (९.९.१०). सूत्रकार सांगतात की राजाने वर्णाश्रमधर्माचे पालन न करणाऱ्या व्यक्तीस शिक्षा दिली पाहिजे. सूत्रकाळात धर्म कल्पना जास्त विकसित पावली व तिचा अर्थ व्यक्ती ब्राह्मण व राजा यांच्या विशेषाधिकारांच्या व कर्तव्यांच्या संदर्भात तपासला जाऊ लागला. डॉ. घोषाल म्हणतात की त्या काळात त्रयी किंवा तीन वेद हे धर्मनिर्णयाचे प्रमुख आधार बनले. त्याच बरोबर कर्म या कल्पनेचा पण धर्म पालनास उद्युक्त करण्यासाठी उपयोग केला जाऊ लागला. सूत्रकारांनी कायदा सुव्यवस्था व धर्म यांच्यात सांगड घालून धर्माचे समाजावर वर्चस्व प्रस्थापित केले.[८]

पण धर्माच्या राजकीय स्वरूपाचा व परिणामाचा अभ्यास अर्थशास्त्रशिक्षकांनीच केला. अर्थशास्त्र विचारवन्त सांख्य व लोकायत ह्या दोन वास्तववादी विचारसरणींनी प्रभावित झाले होते. त्यांनी प्रस्थापित मूल्यांचा त्याग करून धर्माची पुनः व्याख्या केली. त्यांनी त्रयीस महत्त्वाचे स्थान दिले पण त्याबरोबरच त्यांनी बुद्धीस तितकेच महत्त्व दिले. कौटिल्याने राजाज्ञांना इतर लक्षणांपेक्षा जास्त महत्त्वाचे स्थान दिले. कौटिल्याने प्रथमच त्या कल्पनेस इहवादी अधिष्ठान दिले. त्याने कल्याणकारी राज्याच्या कल्पनेचा उद्घोष करून राज्याच्या हस्तक्षेपाचे क्षेत्र विस्तृत केले. त्याच्या न्यायव्यवस्थेत त्याने धर्माला खूप महत्त्वाचे स्थान दिले.

पण अर्थशास्त्रपरंपरेने विकसित केलेली धर्म कल्पना बौद्धांच्या नीतिशास्त्राने प्रभावित झालेली नव्हती. गौतम बुद्धाने नव्या मानवतावादी व नैतिक तत्त्वांचा उद्घोष केला. त्याने अष्टांगमार्गाच्या मदतीने नैतिक आयुष्य जगण्याचा उपदेश केला. गौतमाचे नीतिशास्त्र सापेक्ष नव्हते ते काही वैश्विक मूल्यावर आधारलेले होते. म्हणून त्याने धम्म कल्पना राज्य, समाज व व्यक्ती यांच्या संदर्भात बदलली नाही व तीन्ही सस्थांनी अष्टांगमार्गात ग्रथित केलेल्या उपदेशाच्या आधारेच लोकयात्रा पार पाडावी असा आदेश दिला.

चक्रवर्ती अशोकाने धर्माच्या कल्पनेची व्याप्ती जास्तच वाढवून तीस सर्वसमावेशक करून टाकले. डॉ. कोसंबी म्हणतात की भारताच्या राष्ट्रीय चारित्र्यावर धर्माचा ठसा मारण्याचे काम अशोकाने केले.[९] त्याच्या साम्राज्यातील विभिन्न जाती-जमातींना व वर्गांना एकत्र आणण्यासाठी त्याने धर्माचा उपयोग केला. त्याने राजा व सर्वसामान्य जनता यांच्यासाठी सर्वसमावेशक व व्यापक अशा आदर्शाची धर्मरूपाने कल्पना केली. त्याला लोकांचा परस्परविषयक दृष्टिकोण व्यापक करण्यासाठी व सुधारण्यासाठी धर्माचा वापर करावयाचा होता.[१०]

अनुक्रमणिका

धर्मशास्त्र वाङ्मयात धर्माचा जास्त खोलवर अभ्यास करण्यात आला. त्यांनी त्रयी हा धर्माचा मूलाधार मानला आणि धर्मसूत्रांच्या अनुरोधाने बदलत्या काळास अनुसरून मोठ्या प्रमाणात स्मृतिसाहित्य निर्माण केले. मनु, याज्ञवल्क्य, बृहस्पती वगैरे स्मृतिकारांनी धर्माच्या सामाजिक स्वरूपाचा अभ्यास केला. त्यानी धर्मास जास्त परिपक्व, प्रयोगसिद्ध व व्यापक बनविले. त्यानी व्यक्तीच्या अधिकारांची व कर्तव्यांची वर्ण, आश्रम, समाज व राज्य या संस्थांच्या संदर्भात तपासणी करून त्यांना अनुभवाच्या व निरीक्षणाच्या आधारे निश्चित करण्याचा प्रयत्न केला. कारण सूत्रकारांनी पाहिलेला समाज व स्मृतिकारांनी पाहिलेला समाज यात खूपच फरक होता.

या सर्व विद्वानांनी धर्माचे बदलते स्वरूप मान्य केले व धर्माची– धर्म समाजाचे संवर्धन करतो व समाज धर्माचे संरक्षण करतो–ही व्याख्या पण मान्य केली. धर्म ही कल्पना कालानुरूप कशी बदलत राहिली हे अभ्यासण्यासाठी धर्माच्या मूळ लक्षणांचा वा साधनांचा (Source) अभ्यास करणे आवश्यक आहे.

३) चतुष्पाद धर्म–

महाभारतात व इतर स्मृतीग्रंथातही धर्माच्या चार अंगांचे विवेचन येते. धर्माची ही चार लक्षणे म्हणजे श्रुती, स्मृती, साध्वाचार व लोकाचार. काही वेळा श्रुती व स्मृती यांना एकच साधन करून काम करण्यामागील हेतू यास धर्माचे चौथे लक्षण मानण्यात आले आहे. डॉ. हाजरा यांनी धर्माच्या या साधनांचा तौलनिक अभ्यास करून असे मत व्यक्त केले आहे की श्रुती, स्मृती व लोकाचार ही तीन लक्षणे सर्वांनाच मान्य होती. प्रश्न चौथ्या लक्षणाचा होता. मनु व महाभारत यांच्या मते व्यक्तीने आपल्या सदसद्विवेकबुद्धीस अनुसरून प्रातिभ ज्ञानाच्या मदतीने कर्म करावे. वेदात ते त्रयीचाच समावेश करतात. अथर्ववेदास ते अधिकृत मानत नाहीत.[११]

धर्म ही कल्पना श्रुतीवर आधारलेली आहे असे समजले जाते आणि वेदात वर्णिलेल्या वर्णाश्रम व्यवस्थेच्या चौकटीतच धर्माचे विश्लेषण करावयाचे असते. स्मृती वेदांचाच लौकिक अनुभवाच्या आधारावर केलेला विस्तार आहे. स्मृतीमध्ये श्रुतीप्रणीत तत्त्वांची अंमलबजावणी करताना आलेल्या अडचणी वेदप्रणीत तत्त्वांच्या मर्यादेत दूर करण्याचा प्रयत्न करण्यात आला आहे. साध्वाचार किंवा सज्जन लोकांची वर्तणूक हे तिसरे धर्मलक्षण. आपल्या कर्तव्याचे पालन करीत असतांना व्यक्ती अनेकवेळा संभ्रमित होते. त्यास चूक काय, बरोबर काय हे समजेनासे होते त्यावेळी शहाणे लोक धर्माच्या मूळ तत्त्वांचे पालन करीत, बुद्धीच्या मदतीने कर्तव्यपालनात यशस्वी होतात. धर्माचे चौथे लक्षण लोकाचार हे आहे. यात निरनिराळ्या जनपदांचे धर्म, जमातींच्या आचारपद्धती आणि समाज व राज्य यांच्या आचारातून व अनुभवातून प्रकट झालेल्या तत्त्वांचा समावेश होतो. धर्माला परिवर्तनशील व चैतन्यशील बनविण्यास साध्वाचार व लोकाचार ही लक्षणे महत्त्वाची ठरली आहेत.

पण महाभारतात धर्मलक्षणांच्या स्वरूपाबाबत बराच वादविवाद आहे. महाभारतात (१२.१४०) भीष्म वेद व साध्वाचार यांच्या मर्यादा स्पष्ट करून सांगतात की राजाने निरनिराळ्या क्षेत्रांतील ज्ञान गोळा करावे व त्याच्या मदतीने धर्म काय अधर्म काय याचा निर्णय करावा. भीष्म उशनस शुक्राच्या मताचा हवाला देऊन सांगतात की वेद जर बुद्धीच्या कसोटीवर उतरत नसतील तर वेद वेद नाहीत. धर्म म्हणजे केवळ मान्यता प्राप्त लोकाचार नाहीत कारण ते काल, उद्देश व स्थान यांनी मर्यादित केलेले असतात.

महाभारतात धर्माच्या चार लक्षणांविषयी जास्त विस्तृत चर्चा शांतीपर्वात अध्याय २५०–५१ मध्ये केलेली आढळते. प्रथम युधिष्ठिर धर्माच्या चार लक्षणांविषयी प्रश्न करतो व भीष्म त्यास श्रुती, स्मृती, सदाचार व परोपकार ही धर्माची चार लक्षणे असल्याचे सांगतात.

पण युधिष्ठिराने धर्माच्या चार लक्षणांच्या मौलिकतेबाबत शंका उपस्थित केली आहे. त्याच्या-मते धर्माचे स्वरूप अस्तित्वात असलेल्या आचारांच्या मदतीने ठरविता येत नाही. कारण प्रत्येक वर्णाचा धर्म वेगवेगळा आहे. वेदांतील वचने ज्या काळात वेद लिहिले त्या काळात ठीक होती पण आपत्तीत सापडलेल्या माणसास त्यापासून काय फायदा ?

कारण श्रुती व स्मृती यांच्यातील वचने काल व स्थान यांनी मर्यादित केलेली आहेत. तिसरे लक्षण साध्वाचार पण धर्माचे खरे लक्षण ठरू शकत नाही कारण प्रथम आपणास साधू कोण आहे हे ठरवावे लागेल. कधी अधम माणसे उत्तम कृत्य करतात तर कधी उत्तम माणसे अधम कृत्य करतात. कारण त्यांना वेगवेगळ्या परिस्थितीस तोंड द्यावे लागते. लोकाचारांचे स्वरूप तर जास्तच मर्यादित आहे कारण त्यांचा उद्भव लोकांच्या तात्कालिक गरजा पूर्ण करण्यासाठी झालेला असतो व त्यांचे काम संपले की लोकांना त्यांचा विसर पडतो (१२.२५२. १–२०). युधिष्ठिराच्या म्हणण्याचा सारांश असा की धर्माचे स्वरूप आपण चार लक्षणांच्या मदतीने ठरवू शकत नाही कारण काल, स्थान व उद्देश यांनी त्यास मर्यादित केले आहे. प्रत्येकाने बुद्धीचा वापर करून देशकाल उद्देश यांचा अभ्यास करून खरा धर्म शोधण्याचा प्रयत्न करावा.

४) महाभारतातील धर्मकल्पना

महाभारतात धर्माच्या स्वरूपाबाबत खूपच खल केला गेला आहे. डॉ. इरावती कर्वे म्हणतात, "महाभारतात धर्माच्या स्वरूपाबाबत निश्चित विधान नाही. महाभारतात नियती व धर्म यांच्या स्वरूपाबाबत हमेशा संशय व्यक्त केलेला आढळतो. त्यात प्रश्न, उत्तरे व चर्चा आहेत.[१२] म्हणूनच भीष्म धर्माची सापेक्ष व्याख्या देतात. ते म्हणतात, "काल, स्थान व उद्देश या तीन तत्त्वांवर धर्म काय व अधर्म काय हे ठरविले जाते." (१२.७९.३१).

धर्म हे साध्य नसून साधन आहे. समाजाची उन्नती हे धर्माचे साध्य आहे. ज्याच्या योगाने लोकांचा उत्कर्ष होईल त्यालाच धर्म म्हणावे असे महाभारतकारांचे मत होते. भीष्म युधिष्ठिरास सांगतात की धर्मनियम समाजाच्या नियमनासाठी आहेत व ते प्रत्येकाने पाळले पाहिजेत. अधर्माने घेरलेला चोर अराजक असलेल्या देशात जाऊन दुसऱ्याचे द्रव्य हरण करतो पण दुसरे लोक तेच द्रव्य हरण करतात त्यावेळी त्यास राजाची आठवण येते. काही श्रीमंतांना असे वाटते की धर्मनियम त्यांच्याविरुद्ध आहेत पण विपत्तीत पडल्यानंतर त्यांना धर्माचे महत्त्व कळते. धर्म एका वर्गासाठी नाही तो सर्वांसाठी आहे. म्हणून सत्याचरण हा धर्माचा मूलाधार आहे. पण लोक समजतात की सत्याचरणाने त्यांचा फायदा होणार नाही. पण जगात सतत यशस्वी व सुखी असा कुणीच नसतो. त्यासाठी प्रत्येकाने आपल्याला जी गोष्ट अप्रिय असते ती दुसऱ्यासही अप्रिय असते असे समजून लोकांशी वर्तन ठेवावे. (१२.२५१. ४–३०).

भीष्म व युधिष्ठिर येथे व्यक्तीच्या संदर्भात धर्म काय व अधर्म काय याचा विचार करीत आहेत. व्यक्तीला कर्म करायचे आहे पण त्यास ते प्रस्थापित नैतिक तत्त्वांच्या विरुद्ध आहे की त्यानुरूप आहे याची त्यास खात्री करून घ्यायची असते. स्वतःचे कर्तव्य पार पाडत असताना माणसापुढे अनेक समस्या उभ्या रहातात. अर्जुनापुढे पण अशीच समस्या होती. युद्ध करणे हा त्याच्या क्षत्रिय जातीचा धर्म होता पण त्यासाठी त्याला त्याचे गुरु, आजोबा व चुलतभाऊ यांना ठार मारावे लागत होते. हीच समस्या शांतिपर्वात पुनः पुनः उपस्थित होते. तसे पाहिले तर जगातील सर्वच तत्त्वज्ञान्यांपुढे हा प्रश्न उभा राहिलेला आहे. शांतिपर्वात तो पश्चात्तापाच्या रूपाने युधिष्ठिराच्या समोर उभा राहिला होता. व्यासांनी व भीष्मांनी त्याच्या युद्धकाळातील वर्तणुकीचे न्याय्य म्हणून समर्थन केले. व्यासांनी सांगितले की व्यक्तीस त्याच्या नियत कर्माचा अस्वीकार करता येत नाही. त्यास स्वतःच्या व जगाच्या अस्तित्वासाठी कर्म करावेच लागते. म्हणून कर्म करीत असताना त्यामागील उद्देशांचा अभ्यास करून त्याचे आचरण केले पाहिजे. अधर्माचे आचरण करणाऱ्यास ठार मारावे लागले तर तो गुन्हा ठरत नाही (१२. ३३. ३४).

शांतिपर्वातील निरनिराळ्या अध्यायात भीष्मांनी धर्माच्या सापेक्ष व वास्तववादी स्वरूपाचा विचार केलेला आढळतो. शांतिपर्व अध्याय ११० मध्ये भीष्म सत्य व धर्म यात फरक करीत नाहीत. त्यांचे म्हणणे असे की माणसाने सत्य बोलले पाहिजे पण ज्या प्रसंगी सत्याचा असत्यासारखा उपयोग होत असेल, त्या प्रसंगी, जरी सत्य असले तरी ते न बोलता असत्य बोलले पाहिजे. ज्याचा सत्य व असत्य कोणते याबाबत निश्चय झालेला नाही, तो मनुष्य

अज्ञानी होय. लोकांच्या अभ्युदयासाठी धर्माची उत्पत्ती झाली आहे. यामुळे, ज्याच्या योगाने लोकांचा उत्कर्ष होईल तोच धर्म होय असा सिद्धांत आहे. जो मनुष्य जसा वागत असेल त्याच्याशी त्याने तसेच वर्तन ठेवले पाहिजे. कपटाचरण करणाऱ्याशी कपटाचेच आचरण ठेवून त्यास पीडित करावे. समाजाच्या स्वास्थ्यासाठी समाजकंटकाचे निर्दालन करावे.

भीष्म आत्मसंरक्षण हे सर्वात महत्त्वाचे कर्तव्य असल्याचे सांगतात. त्यांच्या मते व्यक्तीने आपल्या आत्म्याचे कोणत्याही परिस्थितीत संरक्षण करावे कारण धर्म व अधर्माचा विचार नंतर केला जातो. अध्याय ११९ मध्ये विश्वामित्राने चांडाळाच्या घरी मेलेल्या श्वानांची जांघ चोरून खाल्ल्याची घटना वर्णिली आहे. येथे विश्वामित्राने प्रस्थापित धर्माचे उल्लंघन केले पण भीष्मांचे असे मत आहे की संकटात सापडलेल्या जीवितेच्छु विद्वान व उपाय जाणणाऱ्या मनुष्याने धीर न खचू देता हवे ते उपाय करून आपल्या दीन आत्म्याचा उद्धार करावा. कारण प्राण वाचले तर मनुष्य पुण्य संपादन करू शकतो व त्याचे कल्याणही होते.

शांतिपर्वातील अध्याय १४० मध्ये भीष्मांनी याच तत्त्वाचे विस्तृत विवेचन केलेले आढळते. भीष्म युधिष्ठिराला शास्त्राधारित ज्ञानाच्या अनुरोधाने न वागता बुद्धीच्या साह्याने ही लोकयात्रा पार पाडण्याचा उपदेश करतात. राजाच्या धर्माचे विवेचन करून भीष्म सांगतात की राष्ट्राच्या व समाजाच्या कल्याणासाठी राजास क्रूर कृत्ये करावीच लागतात. वध करण्यास पात्र नसलेल्या प्राण्याचा वध करण्यात जे पातक आहे, तेच वध करण्यास पात्र असलेल्यांचा वध न करण्यात आहे. सर्व लोकांस त्यांचा वर्ण धर्म पालन करावयास लावणे व वर्ण, खासगी मालमत्ता व कुटुंब या संस्थांचे संरक्षण करणे हे राजाचे कर्तव्य आहे.

धर्माच्या तात्त्विक स्वरूपाची चर्चा आपण येथे केली. धर्माच्या इतर संस्थात्मक रूपांची व त्या कल्पनेच्या समाजजीवनावर झालेल्या परिणामांची चर्चा आपणास येथे करायची नाही कारण ती एक स्वतंत्र लेखाचा विषय आहे. धर्माच्या स्वरूपाचा, विकासाचा व व्याप्तीचा आढावा घेताना राज्य व समाज या संस्थांवर कोणता प्रभाव पडला व धर्मकल्पना कोणते सामाजिक कार्य पार पाडत होती हे आपणास आता पहायचे आहे.

५) धर्माचे सामाजिक कार्य– (Social function)

प्राचीन भारताच्या सामाजिक इतिहासाचा जर आपण अभ्यास केला तर आपणास असे दिसून येईल की समाज सारखा रुंदावत होता व निरनिराळ्या जातीजमाती त्यात सामील होत होत्या. डॉ. कोसंबी सांगतात की भारतीय समाजात निरनिराळ्या जनजाती व रानटी टोळ्या सारख्या विलीन पावत होत्या." वैदिक व विशेषतः उत्तरवैदिककाळांत ही प्रक्रिया जास्तच मोठ्या प्रमाणात सुरू झाली. खासगी मालमत्तेबरोबरच वर्ण व कुटुंब या संस्थांचा उदय झाला. त्यांनी जनजातीचे संघ तोडून मालक व मजूर असे वर्ग निर्माण केले. ऋग्वेदातील पुरुषसूक्तात चार वर्णांची कल्पना करण्यात आली आहे. ब्राह्मण, क्षत्रिय यांचा एक वर्ग होता जो मालमत्तेचा मालक होता व वैश्य–शूद्रांचा दुसरा वर्ग होता जो मजूर होता. ब्राह्मण क्षत्रियांना अशा नैतिक कल्पनेची गरज होती जी त्यांच्या वर्गाचे स्वार्थ-संरक्षण करील आणि वैश्य शूद्रांच्या दीन अवस्थेचे समर्थन करील. त्यांना खालच्या जातीचे समर्थन पाहिजे होते. ती गरज धर्माने पूर्ण केली. आपले नियत कर्म करणे म्हणजे धर्म असे वैदिक ग्रंथ सांगू लागले

चार वर्णांवर आधारलेल्या समाजरचनेचा पाया जास्त मजबूत बनल्यानंतर सूत्रकालात चार वर्णांची कर्तव्ये व अधिकार निश्चित करण्यात आले. राजाला सांगण्यात आले की वर्ण संस्थेचे संरक्षण करणे त्याचे परम कर्तव्य आहे. त्यांनी घोषित केले की राजाने वर्ण, कुटुंब व खाजगी मालमत्ता या संस्थांचे रक्षण केले पाहिजे व जो या संस्थांच्या नियमांचा भंग करील त्यास शिक्षा दिली पाहिजे. याच कालात खाजगी मालमत्तेस वर्ण व कुटुंब या संस्थांशी जोडण्यात आले व त्यांचे नियमन करणारा तो धर्म अशी व्याख्या करण्यात आली.





इ. स. पू. सहाव्या शतकात अश्रद्धेचे आणि क्रांतीचे युग सुरू झाले. जुन्या श्रद्धांवरचा लोकांचा विश्वास उडाला आणि अनेक अवैदिक तत्त्वप्रणाली उदयास आल्या. त्या काळात झालेल्या सामाजिक क्रांतीने उत्पादनसाधनात बदल घडवून आणला आणि कृषिप्रधान ग्रामीण अर्थरचनेचा पाया घातला गेला. कृषिप्रधान ग्रामीण अर्थरचनेसाठी वर्णकल्पनेची जास्त गरज आहे हे कौटिल्याने ओळखले व वर्णाश्रमधर्माचा पुरस्कार केला. डॉ. चट्टोपाध्याय यांच्या मते हे चार वर्ण मूलतः दोन वर्गात विभागलेले होते– द्विज व शूद्र. द्विजाना–पहिले तीन वर्ण– सर्व विशेषाधिकार बहाल करण्यात आले होते व शूद्रांना त्यांची सेवा करायची होती. प्राचीन भारतीय राजकीय विचारवंतांच्या मते शूद्र म्हणजे श्रम करणारा कामकरी समाज. धर्म व कर्म ही दोन मिथके तयार करून या कामकरी वर्गाचा विश्वास व पाठिंबा त्यांना मिळवायचा होता. धर्माने त्यांचे हे सामाजिक कार्य पार पाडले.[१४]

त्याच काळात हजारो रानटी टोळ्या भारतीय समाजात सामील होत होत्या. पराभूत गण व रानटी संघांना तोडून आणलेले युद्धकैदी यांचा पण त्यात समावेश होता. त्यांच्यापैकी बहुतेक दास वा शूद्र करण्यात आले.[१५] या निरनिराळ्या लोकांना भारतीय समाजात विलीन करून घेण्यासाठी श्रुती स्मृति व साध्वाचाराबरोबर लोकाचार हे चौथे धर्मलक्षण पण स्वीकारण्यात आले. रानटी जनजातींना त्यांच्या रूढी, प्रथा पाळण्याचे स्वातंत्र्य देण्यात आले. कारण सतत रुंदावत जाणाऱ्या, नव्या जनजातींना व जमातींना सामावून घेणाऱ्या समाजात एकात्मता निर्माण कशी करावयाची व टिकवायची ही समस्या प्राचीन भारतीय समाजशास्त्रज्ञांपुढे उभी होती. त्यांनी धर्म व वर्णसंस्था यांच्या मदतीने ती पार पाडली.

धर्मकल्पना खाजगी मालमत्ता, वर्ण व कुटुंब यांचे नियमन व संरक्षण करण्यासाठी उद्‌घोषित केली होती व ते तिचे महत्त्वाचे काम होते. प्रस्थापित व्यवस्थेचे संरक्षण व संधारण करणे धर्माचे सामाजिक कार्य होते. ग्रामप्रधान व कृषिप्रधान अर्थरचनेसाठी वर्णात्मक समाजरचना परिपोषकच होती कारण त्या अर्थरचनेच्या विकासासाठी शूद्रांचे श्रम, सर्व अतिरिक्त मूल्य लुबाडून आवश्यक होते. धर्माने त्या समाजरचनेस तात्त्विक आधार दिला. वैधानिक आधार दिला म्हणूनच धर्मास त्या अर्थरचनेची तात्त्विक उपसंरचना (ideological super structure) म्हणून काम करावे लागले. वर्गसमाजातील शक्तिशाली वर्गाच्या हितासाठी धर्मकल्पना राबवली जात होती व जोपर्यंत ग्रामप्रधान व कृषिप्रधान अर्थरचना व वर्णात्मक समाजरचना भारतात कायम होती तोपर्यंत धर्माचे हेच सामाजिक कार्य होते.

संदर्भसूची —

1. भारतीय संस्कृतीकोश– (सं.) पं. महादेवशास्त्री जोशी, खंड– चार, पृष्ठ ५५८, पुणे– १९६८.
2. K. P. Mukharjee– Ancient political experiences, pp 37–38. Colombo– 1961.
3. G. H. Mees Dharma and Society– pp. 6–7 London 1936.
4. S. Radhakrishnan. Indian philosophy Vol. I London 1958.
5. D. Chattopadhyaya Lokayata p. 625 New Delhi 1973.
6. V. P. Varma. Studies in Hindu political thought and its metaphysical foundations pp. 114–15 New Delhi, 1974.
7. P. K. Chaudhary. Political concepts in ancient India. pp 4–5 New Delhi; 1976.

अनुक्रमणिका

मागील सूचिवरून —

8. U. N. Ghoshal- A history of Indian political ideas. p 41. Oxford, 1959.
9. D. D. Kosambi- Ancient Indian culture and civilisation. p. 165 Bombay, 1973.
10. R. Thapar. Ashoka and decline of the Mauryas. p 181. Oxford, 1973.
11. R. C. Hazra. Sources of dharma. I and II Our heritage. Vols. 1 and 2 and 3-5, 1953-54, 1955-57. 249-64, 65-88.
12. इरावती कर्वे- युगान्त पृष्ठ २२८ पुणे- १९६७.
13. D. D. Kosambi- An introduction to the study of Indian history. p 27 Bombay, 1975.
14. D. Chattopadhyay. What is living and what is dead in Indian philosophy ? pp 174-76. New Delhi, 1976.
15. D. D. Kosambi- Ibid. p. 98.





श्री. ग. वा. कवीश्वर

एकलव्याची कथा--आणखी प्रकाश

एकलव्याच्या संबंधांत द्रोणाचार्यांवर पक्षपाताचे आरोप करण्यात अलीकडे अनेक लेखकांत अहमहमिका लागून राहिलेली आहे. श्रीमती दुर्गाबाई भागवत ('व्यासपर्व'), श्री. बाळशास्त्री हरदास (महाभारतावरील व्याख्यानें) आदींनी या विषयी द्रोणाचार्यांवर आक्षेप घेतले आहेत. गुरु नात्याने द्रोणांनी आपल्या शिष्यांत अनुचित भेदभाव बाळगून राजकुमार अर्जुनाला अन्याय्य लाभ देण्यासाठी बिचाऱ्या एकलव्याचा अंगठा कापवून त्याचे सारे जीवन मृतप्राय करून टाकले, हा ध्वनि या आक्षेपांतून मुख्यत्वे निघत असतो. आणि समाजातही बहुधा तोच प्रचलित झालेला दिसून येतो.

परंतु या बाबतीत द्रोणाचार्यांची वास्तविक भूमिका काय होती त्याचे विवेचन मी 'स्मृतिगंध–साहित्य आणि संस्कृति' (नागपूर, १९७२) या पुस्तकात समाविष्ट 'द्रोणाचार्य-एकलव्य कथा, पुनर्मूल्यांकन' या लेखात केले आहे. तेथे दाखविल्याप्रमाणे द्रोणाचार्य, कोणत्याही कारणाने का होईना, प्रथमपासूनच एकलव्यास आपला शिष्य करण्यास तयार नव्हते; त्याबाबत ते स्वतंत्र असून त्याला शिष्य करण्याचे त्यांच्यावर कोणतेही बंधन नव्हते; तरीही एकलव्यानेच गुप्तपणे त्यांना गुरुस्थानी मानून धनुर्वेदाचा स्वतःच अभ्यास करून अतिशय प्राविण्य मिळविले; व नंतर लोकात तो स्वतःला द्रोणशिष्य म्हणून जाहीरही करू लागला; पण यापूर्वीच द्रोणांनी अर्जुनास तुझ्याहून श्रेष्ठ मी कोणीही शिष्य तयार करणार नाही असे वचन दिले असल्याने एकलव्याच्या त्या अनधिकृत शिष्यत्वाने ते धर्मसंकटात सापडले; त्यातून सुटण्यासाठी अर्जुनासह ते एकलव्याकडे गेले व अजूनही आपल्या शिष्यत्वाचा आग्रह सोडण्याची अखेरची संधी त्यानी त्याला दिली; पण एकलव्याने द्रोणशिष्यत्वाचाच आग्रह धरल्याने, द्रोणाना अर्जुनाचे संबंधात आपली प्रामाणिकता प्रस्थापित करण्यासाठी, गुरुदक्षिणा म्हणून आणखी काही न स्वीकारता एकलव्याचा अंगठा मागणे आवश्यक झाले; आणि त्यानंतरही एकलव्य एक शूर धनुर्धारी म्हणून कायम राहिला, मात्र अर्जुनापेक्षा काहीशा खालच्या पातळीवर.

ते विवेचन मुख्यत्वे महाभारताच्या आदिपर्वावर आधारित होते. आणि द्रोणाचार्यांचे आक्षेपकही बहुधा आदिपर्वात आलेल्या त्या कथेपुरतेच विवेचन करीत असतात. किंबहुना अंगठा कापण्याच्या त्या घटनेशिवाय एकलव्याचा आणखी कांहीही उल्लेख आढळत नाही असाही अनेकांचा ग्रह दिसतो. पण महाभारतात त्या व्यतिरिक्तही एकलव्याचे उल्लेख आले असून त्यांनीही या एकंदर घटनेवर व एकलव्याच्या जीवनावर महत्त्वपूर्ण प्रकाश पडतो.

द्रोणपर्वातील उल्लेख

कुरुक्षेत्रावरील युद्धात प्रत्यक्ष लढाईच्या चौदाव्या दिवशी रात्रियुद्धात कर्णाने इन्द्रापासून प्राप्त झालेल्या 'शक्ति' अस्त्राचा प्रयोग करून घटोत्कचाचा वध केला. त्यामुळे पांडव फार दुःखी झाले; पण श्रीकृष्णांना हर्ष झालेला पाहून अर्जुनास आश्चर्य वाटले. त्यावेळी श्रीकृष्णांनी आपल्या हर्षाची दोन कारणे सांगितली (द्रोणपर्व अध्याय १८०, १८१ गीताप्रेस आवृत्ति). एक हे की, खास अर्जुनावर टाकण्यासाठी कर्णाने राखून ठेवलेली ती 'शक्ति' आता घटोत्कचावर सोडली गेल्याने अर्जुन वाचला. दुसरे असे की, घटोत्कच भीमाचा पुत्र असला तरी राक्षसी हिडिंबेपासून झाला असल्याने एकंदरीत दुष्ट प्रवृत्तीचा होता, आणि हे सांगताना श्रीकृष्णांनी कांही अन्यही बलशाली खलपुरुषांची नांवे घेऊन, त्यांचाही वध पांडवांच्या व एकूण समाजाच्या हितार्थ मी केला किंवा करविला असे म्हटले. ते





पुरुष म्हणजे जरासंध, शिशुपाल व एकलव्य. श्रीकृष्ण म्हणाले की, यांचा वध झाला नसता तर दुर्योधनाच्या अन्याय्य पक्षाकडून युद्धात उतरून यांनी हाहाःकार माजवून दिला असता. पैकी शिशुपालाचा वध स्वतः श्रीकृष्णांनी राजसूय यज्ञसमयी केला होता, आणि जरासंधाला श्रीकृष्णांच्या सूचनेवरून भीमाने मल्लयुद्धात ठार केले होते. एकलव्याविषयी श्रीकृष्ण म्हणाले—

त्वद्धितार्थं च नैषादिरङ्गुष्ठेन वियोजितः
द्रोणेनाचार्यकं कृत्वा छद्मना सत्यविक्रमः ॥
—द्रोणपर्व १८१–१७
स तु बद्धाङ्गुलित्राणो नैषादिर्दृढविक्रमः
अतिमानी वनचरो बभौ राम इवापरः ॥ १८
एकलव्यं हि साङ्गुष्ठमशक्ता देवदानवाः
सराक्षसोरगाः पार्थ विजेतुं युधि कर्हिचित् ॥ १९
किमु मानुष्यमात्रेण शक्यः स्यात् प्रतिवीक्षितुम्
दृढमुष्टिः कृती नित्यमस्यमानो दिवानिशम् ॥ २०
त्वद्धितार्थं तु स मया हतः संग्राममूर्धनि । २१

यांतील पहिल्या श्लोकांत द्रोणाचार्यांकडून एकलव्याचा अंगठा कापविण्याचा स्पष्ट उल्लेख असून त्याचा प्रस्तुत विवेचनाशी उघडच महत्त्वाचा संबंध आहे. यांत 'छद्मना आचार्यकं कृत्वा' या शब्दांचा संबंध द्रोणाशी लावून या श्लोकाची केलेली कांही प्रचलित भाषांतरे अशी आहेत: "तसाच तो निषादपुत्र एकलव्य खराखरा पराक्रमी होता, परंतु द्रोणाने गुरुदक्षिणेचे मिष करून तुझ्या हितासाठीच त्याचा अंगठा नाहीसा केला." (न. र. फाटक संपादित श्रीमन्महाभारत). "तसाच तो निषादपुत्र एकलव्य सत्यपराक्रमी होता, परंतु तुझ्या हितासाठीच द्रोणाने आचार्यदक्षिणेचे मिष करून त्याचा अंगठा नाहीसा केला." (वि. वा. बापट कृत श्रीमन्महाभारतार्थ) "तुम्हारे हितके लियेही द्रोणाचार्यने सत्यपराक्रमी एकलव्यका आचार्यत्व करके छलपूर्वक उसका अंगूठा कटवा दिया था।" (गीता प्रेस, गोरखपूर).

या भाषांतरात 'आचार्यकं'चा अर्थ आचार्यत्व म्हणजे एखाद्याने आचार्य- अथवा गुरू या नात्याने शिष्याचे संबंधात करावयाचे कर्म, असा केलेला आहे. गीता प्रेसच्या भाषांतरात तर आचार्यत्व शब्द स्पष्टच वापरला आहे. गुरूने शिष्यासाठी करावयाच्या कर्मात, त्याला विद्यादान करणे, शिकविणे, याचा प्रामुख्याने समावेश असून, ते झाल्यानंतर शिष्याकडून पूजन, दक्षिणा आदि स्वीकारणे याचाही अंतर्भाव होऊ शकतो. पण द्रोणानी एकलव्यास कपटाने विद्यादान केले होते काय ? ते स्वतः प्रारंभापासूनच त्याचे गुरु होण्यास तयार नव्हते. असे नव्हे की, त्याचा घात करण्याचा हेतु मनात गुप्त ठेवून त्यानी त्याला आपला शिष्य होण्यासाठी आमंत्रित केले होते, अथवा त्याला मुद्दाम खोटी विद्या शिकविली होती. एकलव्यच द्रोणानी गुरू व्हावे म्हणून त्यांच्या मागे लागला होता; यात त्याचा काय विशेष हेतु होता हे तोच जाणे. नाही तरी त्याने स्वतःच्या निरलस प्रयत्नानेच धनुर्विद्येत नैपुण्य प्राप्त करून घेतले होते; पण तरीही नाममात्र का होईना पण मी द्रोणाचा शिष्य म्हणून मानला जावे असा त्याचा द्रोणांच्या स्पष्ट इच्छेविरुद्धही आग्रह होता.

आता प्रश्न राहिला 'आचार्यकं कृत्वा' म्हणजे गुरुदक्षिणा स्वीकारण्याचा. या संबंधातही द्रोणांच्या आचरणाचे मी पूर्वी सूक्ष्म विवेचन केले आहे. एकलव्याने पांडवांजवळ मी द्रोणशिष्य आहे असे उघड म्हटल्यावर, अर्जुनाने द्रोणांकडे जाऊन माझ्यापेक्षा धनुर्विद्येत अधिक श्रेष्ठ असा हा तुमचा शिष्य कोण म्हणून विचारले. द्रोणाचार्य अर्जुनाला घेऊन एकलव्याकडे आले. या परिस्थितीत त्यांच्या प्रामाणिकतेवर शंका येत होती. आपल्या उघड वचनाविरुद्ध ते गुप्तपणे वनात एकलव्याला धनुर्विद्या शिकवीत होते की काय असा प्रश्न उपस्थित झाला होता. पण तरीही एकलव्याजवळ गेल्यावर त्यानी तू माझा शिष्य आहेस म्हणून मी मागेन ती गुरुदक्षिणा दे असे म्हटले नाही. त्यांची भूमिका हीच होती की, मी एकलव्याला शिष्यत्व दिलेले नाही. यासाठी एकलव्याला अर्जुनाच्या समक्ष ते इतकेच म्हणाले की 'जर' तू माझा शिष्य आहेस असा तुझा आग्रह असेल तर माझी गुरुदक्षिणा दे. महाभारतातील त्यांचे प्रत्यक्ष शब्द असे आहेत—

अनुक्रमणिका

ततो द्रोणोऽब्रवीत् राजन् एकलव्यमिदं वचः ।
यदि शिष्योऽसि मे वीर वेतनं दीयतां मम ॥
आदिपर्व १३१–५४

—यातील 'यदि' हा द्रोणाचार्यांचा शब्द अतिशय महत्त्वाचा असून, द्रोणाचार्यांचे आक्षेपक त्याकडे दुर्लक्ष करीत असतात. एकलव्याने आपल्या शिष्यत्वाचा आग्रह सोडावा अशी द्रोणांची या शेवटच्या क्षणीही इच्छा होती. त्याने अर्जुनासमोर तो आग्रह सोडला असता (व तो सोडणे हेच सत्याला धरून झाले असते, कारण द्रोणाने त्याला केव्हाही शिष्यत्व प्रदान केले नव्हते, इतकेच नव्हे तर ते स्पष्टपणे अमान्य केले होते), तर द्रोणाचार्यांद्वारे एकलव्याचा अंगठा कापविण्याचा काहीही प्रश्न उद्भवला नसता. द्रोणाचार्यांचे अर्जुनास इतकेच वचन होते की मी तुझ्याहून धनुर्विद्येत अधिक श्रेष्ठ 'अन्य शिष्य' तयार करणार नाही. तुझ्याहून जगात अन्य कोणी श्रेष्ठ धनुर्धर असणार नाही असे ते सर्वव्यापक आश्वासन नव्हते. शाकुंतल नाटकात (अंक ७) मारीचपत्नी अदिति राजा दुष्यन्ताला 'वत्स अप्रतिरथो भव' (तुझ्यासमान जगात अन्य कोणी योद्धा न होवो) असा आशीर्वाद देते; द्रोणांचे अर्जुनाला आशीर्वादवचन अशा स्वरूपाचे नव्हते.

पण एकलव्य कोणत्याही परिस्थितीत द्रोण-शिष्यत्व सोडावयास तयार नव्हता; आपण म्हणाल ती गुरुदक्षिणा मी देईन पण कसेही करून मला आपले शिष्यत्व हवे हा त्याचा आग्रह होता आणि त्याचा द्रोणांनी यापूर्वीच अर्जुनाला दिलेल्या वचनाशी विरोध येत होता. या त्रांगड्याच्या संदर्भात द्रोणांनी गुरुदक्षिणा म्हणून कोणत्याही द्रव्यराशीचा लोभ न ठेवता एकलव्याच्या अंगठ्याची मागणी केली; व अशाप्रकारे अर्जुनाला आपण दिलेले वचन एकलव्याची द्रोणशिष्य होण्याची अतीव इच्छा, व त्याचे धनुर्विद्येतील प्राविण्य यांची सांगड घातली. तो अंगठा कापल्यावरही एकलव्य पंगु होऊन न बसता एक फार पराक्रमी योद्धा राहिला.

हे सारे विचारात घेतले म्हणजे वरील श्लोक १७ मधील 'आचार्यकं कृत्वा छद्मना' या शब्दांचा संबंध द्रोणांशी लावला तरी, येथे छद्म म्हणजे एखाद्या निरपराध व्यक्तीला व्यर्थ नाडण्यासाठी केलेली अन्याय्यपूर्ण स्वार्थी कपटयोजना असा अर्थ न करिता, कोणा अति दुराग्रही व्यक्तीला समजाविण्याचे सर्व मार्ग संपल्यावर त्याला 'युक्तीने' त्याच्याच शब्दात पकडून त्याचा गर्वहरण करणे असा उचित होईल. भस्मासुर, हिरण्यकशिपु आदींच्या पौराणिक कथांत अशा युक्तीच्या कल्पना आहेत.

'आचार्यकं' चा वेगळा अर्थ

पण वरील श्लोकातील 'आचार्यकं कृत्वा छद्मना या शब्दांचे केवळ इतकेच समर्थन करण्यासाठी मी हा लेख लिहिलेला नाही. मला या स्थळी त्यांच्या एका वेगळ्या संभाव्य सुसंगत अर्थाकडेही लक्ष वेधावयाचे आहे. 'आचार्यकं 'चा जसा आचार्याने शिष्यासाठी करावयाचे कर्म असा अर्थ होतो, तसाच शिष्याने आचार्यासाठी करावयाचे कर्म असाही दुसरा अर्थ होतो ! शिष्याकडून गुरूने पूजन वा सत्कार स्वीकारणे असा त्याचा एक अर्थ होतो, तर शिष्याने गुरूला पूजन अर्पण करणे असाही त्याचा अर्थ होतो. आणि त्या शब्दाचा असा अर्थ केला म्हणजे 'आचार्यकं कृत्वा छद्मना' या शब्दांचा प्रत्यक्ष संबंध द्रोणांकडे न जाता स्वतः एकलव्याकडेच जातो हे वाचकांच्या ध्यानात येईलच.

खुद्द महाभारतात व तेही द्रोणपर्वातच, 'आचार्यकं' शब्दाचा या वेगळ्या अर्थाने निर्विवाद उपयोग आला आहे. जयद्रथवधानंतर कृपाचार्य व अश्वत्थामा अर्जुनावर घोर शरवृष्टि करू लागले, तेव्हा त्यांचा तसाच प्रतिकार करण्याऐवजी–

सोऽजिघांसुर्गुरुं संख्ये गुरोस्तनयमेव च
चकाराचार्यकं तत्र कुन्तीपुत्रो धनंजयः ॥
—द्रोणपर्व १४७–६

—"तो (अर्जुन) युद्धात गुरु (कृपाचार्य) व गुरुपुत्र (अश्वत्थामा) यांचा वध करू चाहत नव्हता, म्हणून त्याने त्यावेळी आचार्यांचा सन्मान केला (व केवळ आपला बचाव करीत त्यांच्या जिवास धोका न येईल अशा बेताने त्यांच्यावर मन्द बाण सोडू लागला –७". येथे 'आचार्यकं'चा अर्थ आचार्यत्व म्हणजे आचार्याने शिष्याला उद्देशून

अनुक्रमणिका

करावयाचे कर्म असा नसून, शिष्याने आचार्याबद्दल दाखवावयाचा पूज्यभाव अथवा सन्मान असा केला गेला आहे.

याशिवाय उद्योगपर्वातही एका स्थळी हा शब्द आला आहे. युद्धारंभापूर्वी भीष्म दुर्योधनाजवळ त्याच्या पक्षाच्या रथीमहारथींचा उल्लेख करीत होते त्यावेळी द्रोणांचे नाव घेऊन ते म्हणाले–

नैव जातु महेश्वासः पार्थमक्लिष्टकारिणम्
हन्यादाचार्यकं दीप्तं संस्मृत्य गुणनिर्जितम् ॥
– १६७–१६

येथे अनेकांनी 'आचार्यकं'चा अर्थ आचार्यत्व अथवा गुरूने शिष्यासाठी दाखविलेला भाव असा अर्थ केला आहे; व अर्जुनाने स्वगुणांनी प्राप्त करून घेतलेले आपले (द्रोणाचे) उज्ज्वल आचार्यप्रेम ध्यानात घेऊन द्रोण अर्जुनाचा कधीही वध करणार नाहीत असा आशय या श्लोकातून काढला आहे. परंतु माझ्या मते 'आचार्यकं'चा अर्थ येथेही शिष्याने गुरूचा केलेला सत्कार वा सन्मान असा केला म्हणजेच या श्लोकांतून पुढील सुसंगत आशय प्राप्त होतो. "परंतु अर्जुनाने (शिक्षणसमाप्ति समयी) आपल्या युद्धकौशल्याच्या बळावर (राजा द्रुपदाला बंदी करून) जे तेजस्वी गुरुपूजन केले होते, त्याचे स्मरण ठेवून महाधनुर्धारी द्रोण अर्जुनाचा कधीही वध करणार नाहीत". याउलट 'आचार्यकं'चा आचार्यत्व असा अर्थ केला तर 'दीप्तं' व 'गुणनिर्जितम्' या पदांचा अर्थ लावणे सरळ जात नाही. स्वतःच्याच मनात अर्जुनाविषयी जो प्रेमभाव, व तोही उज्ज्वल स्वरूपाचा, त्याचे द्रोण नेहमी स्मरण ठेवीत असे म्हणण्यात काय हंशील ? पण याशिवाय वरील अर्थाची एक पुष्टिही पाहा. अर्जुनाने द्रुपदाचे राज्य जिंकून द्रोणांना सर्मपित करण्याची घटना आदिपर्वाच्या १३७ व्या अध्यायात आली आहे. द्रोणांनी द्रुपदाचे अर्धे राज्य त्याला परत करून बाकीचे स्वतःचे स्वतःकडे ठेवले; त्यांत विशेष रूपाने अहिच्छत्रा नगरी होती. या संबंधात आदिपर्वातील पुढील श्लोकात 'युधिनिर्जित्य' शब्द असून त्यांचे द्रोणपर्वाच्या वरील श्लोकातील (१६७–१६) 'गुणनिर्जितम्' शब्दाशी उघडच साम्य आहे.

एवं राजन्नहिच्छत्रा पुरी जनपदायुता
युधि निर्जित्य पार्थेन द्रोणाय प्रतिपादिता ॥
– १३७–७७

'राजा जनमेजया, अशा प्रकारे जनपदांनी युक्त, अहिच्छत्रानगरी अर्जुनाने युद्धात जिंकून द्रोणाचार्यांना (गुरुपूजेच्या रूपात) अर्पण केली". आणि अर्जुनाने केलेल्या या तेजस्वी गुरुपूजनाचे (आचार्यकं चे) द्रोणाचार्य नेहमी स्मरण करीत असत.

येणेप्रमाणे 'आचार्यकं'चा अर्थ शिष्याने गुरूचा केलेला पूजासत्कार असा केला म्हणजे प्रस्तुत विवाद्य श्लोकांतील 'आचार्यकं कृत्वा छद्मना' या शब्दांचा संबंध एकलव्याकडे जाऊन एकूण श्लोकाचा अर्थ असा होतो: "सत्यपराक्रमी (निःसंशय शूर) निषादराजसुत एकलव्याने गुरूचे लपूनछपून (त्यांच्या इच्छेविरुद्ध) पूजनादि केल्याने द्रोणाचार्यांनी तुझ्या हितार्थ म्हणजे तुला दिलेले वचन सार्थ करण्यासाठी त्याला अंगुष्ठरहित केले". आदिपर्वातील या घटनेच्या एकूण संदर्भाशी हा अर्थ सुसंगत असून यात द्रोणाकडे कपटाचा दोष येत नाही.

एकलव्याचा श्रीकृष्णाकडून वध

वर उद्धृत १७ व्या श्लोकानंतरच्या शेषश्लोकांचा अर्थ सरळच आहे. "तो दृढनिश्चयी व मोठा अभिमानी योद्धा एकलव्य आपल्या पंजावर अंगुस्तान चढवून जेव्हा वनांत संचार करीत असे तेव्हा तो जणू दुसरा परशुरामच भासत असे – १८. अर्जुना, जर एकलव्याचा अंगठा कायम राहता तर देव, दानव, राक्षस व नागदेखील युद्धात त्याला कधी जिंकू शकले नसते– १९. मग कोणी मानव त्याच्याकडे मान वर करून पाहण्याची गोष्टच कशाला ? धनुष्यावर त्याची पकड मजबूत होती; तसेच तो अस्त्रविद्येत निपुण होता व अहोरात्र बाण मारण्याचा अभ्यास करीत असे– २०. युद्धारंभाचे सुमारास तुमच्या हितार्थ मी त्याचा वध केला–२१" हा वध केव्हा व कसा झाला याचा खुलासा महाभारतात नाही. पण महाभारतकारांनी त्याचा हा उल्लेख केला आहे, त्यावरून अन्य तत्कालीन ग्रंथात त्याची माहिती असली पाहिजे. मात्र या त्याच्या वधाशी द्रोणांचा काहीही संबंध नाही.

अनुक्रमणिका

एकलव्य मुळात कोण होता ?

पण या व्यतिरिक्त एकलव्याबद्दल आणखी काही महत्त्वाची माहिती हरिवंशात आढळते. त्या अनुसार तो प्रत्यक्ष श्रीकृष्णाचाच चुलत भाऊ होता !

अश्मक्यां प्राप्तवान् पुत्रमनाधृष्टिर्यशस्विनम्
निवृत्तशत्रुं शत्रुघ्नं देवाश्रवा व्यजायत ॥

– हरिवंशपर्व ३४–३२

देवश्रवा प्रजातस्तु नैषादिर्यः प्रतिश्रुतः
एकलव्यो महाराज निषादैः परिवर्धितः ॥ ३३

" (श्रीकृष्णपिता वसुदेवाचा तिसरा भाऊ) अनाधृष्टि याला अश्मकीपासून यशस्वी नामक पुत्र झाला; व (दुसरा भाऊ) देवश्रवा याला शत्रुघ्न नावाचा शत्रुनाशक पुत्र झाला–३२. महाराज जनमेजय, देवश्रवाच्या (त्या) पुत्राचे निषादांकडून पालनपोषण झाल्याने तो निषादपुत्र एकलव्य या नावाने प्रसिद्ध झाला–३३ ". याचाच विचार करून महाभारतकारांनी एकलव्याला सरळ निषाद न म्हणता 'नैषादि' कां म्हटले असावे याचा उल्लेख मी पूर्वलेखात केलाच आहे.

एकलव्याच्या जन्मदात्या मातापित्यांनी त्याचा का, केव्हा व कसा त्याग केला, आणि त्याचे हे जन्मरहस्य त्याला स्वतःला माहीत झाले होते अथवा नाही, याचा खुलासा मला अद्याप उपलब्ध नाही. मात्र हरिवंशातच म्हटल्याप्रमाणे (भविष्यपर्व अध्याय ९३ ते १०२), पुढे जाऊन एकलव्य श्रीकृष्णाचा प्रतिस्पर्धी जो राजा पौण्ड्रक त्याचा मित्र व सहायक झाला, व त्या दोघांनी द्वारकेवर आक्रमण केले. तो पावेतो एकलव्य निषादांचा अधिपति होऊन गेला होता. या युद्धात श्रीकृष्णांनी पौण्ड्रकाचा वध केला; आणि बलरामाच्या गदाप्रहाराला भिऊन एकलव्य पळून गेला. ही घटना पांडवांच्या राजसूय यज्ञानंतर, बहुधा त्यांच्या वनवासकाळात, झाली असावी. कारण जरासंधवधापूर्वी श्रीकृष्णानी पांडवांशी बोलतांना या पौण्ड्रकाला जीवित व जरासंधाचा साथीदार म्हटले आहे (सभापर्व अध्याय १४). आणि महाभारतकारांनी त्याला राजसूय यज्ञात प्रत्यक्ष उपस्थितही दाखविले आहे (सभापर्व ३४–११). आणखी असे की, वरील युद्धात एकलव्याचा श्रीकृष्ण व बळराम यांच्या हस्ते संपूर्ण पराभव झाला होता; तर राजसूय यज्ञात शिशुपाल (प्रत्यक्ष श्रीकृष्णाच्याच अग्रपूजेला विरोध करीत) त्या वेळी उपस्थित अन्य विशेष व्यक्तीत 'पराक्रमी' एकलव्याचा समावेश करीत आहे (सभापर्व ४४–२१). अर्थातच वरील पराभव या पूर्वी झाला असता तर एकलव्य तेथे उपस्थित राहिला नसता; व निदान शिशुपालाने त्याचा असा उल्लेख केला नसता. त्या पराभवानंतर अशाच आणखी एखाद्या प्रसंगी पांडववनवासाच्या समाप्तीच्या आसपास श्रीकृष्णांनी एकलव्याचा वध केला असावा.

पण ते काहीही असले, तरी द्रोणांसमोर एकलव्याने आपला अंगठा कापल्यावर योद्धारूपाने एकलव्याचे जीवन पूर्ण निर्माल्यवत् होऊन गेले हा आरोप अगदी निराधार आहे. त्याचा अंगठा कापविण्यात पांडव व विशेषतः अर्जुन, कोणत्याही दृष्टीने का होईना, कारणीभूत झाल्याने त्यांच्याविषयी एकलव्याच्या मनात अढी निर्माण होणे स्वाभाविक होते. आणि श्रीकृष्णांशी तर त्याने प्रत्यक्ष शत्रुत्वच केले. पांडव व श्रीकृष्ण यांचा पक्ष न्यायाचा व धर्मसंस्थापनेचा मानला, तर शिशुपाल, जरासंध, शाल्व, पौण्ड्रक यांप्रमाणे एकलव्यही दुष्ट पक्षाचा होता हे ओघानेच आले.

श्री. शं. गो. तुळपुळे

महानुभाव पंथ आणि नामदेव

ज्या भागवतधर्माचा पाया ज्ञानेश्वरांनी रचिला त्याचा विस्तार करणारे नामदेव हे भागवताग्रणीच होत व त्यांचा आणि महानुभाव पंथाचा संबंध असण्याची तादृश शक्यता नाही. पण महानुभावांच्या 'स्मृतिस्थळ' नावाच्या गद्य चरित्रग्रंथात ज्या नामदेवांचा उल्लेख येतो ते नामदेव हेच असावे असे वाटते. तेथे त्यांचा उल्लेख 'नामदेव सींपा' असा आलेला आहे. 'स्मृतिस्थळ' हे महानुभाव पंथाचे आद्य आचार्य नागदेव किंवा भटोबास यांचे चरित्र असून त्याचा रचनाकाळ शके १२३४ च्या सुमारचा असावा. कारण नागदेवाचार्यांचा निधन-काल शके १२३२ ते १२३४ च्या दरम्यान आहे. अर्थात् 'स्मृतिस्थळा'तील त्यांच्या आठवणी त्यांच्या पश्चात् लौकरच लिहिल्या गेल्या असणार. याप्रमाणे शके १२३४ च्या सुमारास, म्हणजे ज्ञानेश्वरांच्या समाधीनंतर सोळा वर्षांनी रचिलेल्या 'स्मृति-स्थळा'त नामदेव शिप्याची पुढील आठवण आली आहे :-

" **विष्णुदास नामदेया पंडितमुखें वेधुसंक्रमण :** ॥ एकुदीसु नामदेव सींपा पंडितबासांसि भेटला : चर्चा केली : पंडितबासीं खंडिला : मग उपदेसु मागों लागला : परि नेदीतीचि : मग कृष्ण- अवतारावरि बुधि आणिली : मग तेणें '**दिस गेले वायांविण**' ये पदें केलीं : ॥ एकी वासना : कवीस्वरबासीं खंडिला : तैसाचि केमद्या : ॥ २४४ ॥ "

वरील 'स्मृती'चा अर्थ असा की एक दिवस नामदेव शिंपी पंडितबासांना, म्हणजे 'वच्छहरण' कार दामोदरपंडित यांना (किंवा, वासनाभेदानुसार कवीश्वरांना, म्हणजे 'शिशुपालवध'कार कवीश्वर भास्कर यांना) भेटला व त्यांच्याशी त्याने चर्चा केली. वादात पराभूत झाल्यावर तो त्यांच्या-कडून त्यांच्या परमार्गाचा उपदेश मागू लागला, पण त्यांनी त्याला उपदेश देण्याचे नाकारून त्याची बुद्धी कृष्ण–अवतारावर आणली, म्हणजे कृष्णावतार हाच सर्वश्रेष्ठ अवतार होय हे आपल्या पंथाचे मत त्याला पटवून दिले. त्यावर नामदेवाने 'दिस गेले वायांविण' ही पदे केली. या आठवणीत वासनाभेदानुसार नामदेवाबरोबर कोणा केम-देवाचेही नांव येते. पण तो कोण ते कळत नाही.

नामदेवाचा वरील महानुभावीय उल्लेख महत्त्वाचा आहे. त्यावरून, नामदेव शिंपी होता व तो स्वतःला विष्णुदास म्हणवी या आपणास आधीच ठाऊक असलेल्या गोष्टींना बळकटी येते. तसेच त्याने जी 'पदें' केली असे वरील स्मृती सांगते ती पदे नामदेवांच्या गाथेत सापडतात. 'दिस गेले वायां-विण' ही पदे गाथेत पुढील अभंगाच्या रूपाने आहेत:–

दिवस गेले वायांविण । देवा तुज न रिघतां शरण ।
बाळत्व गेलें अज्ञानपण । तैं आठवण नव्हेचि ॥ १ ॥
आला तारुण्याचा अवसरू ।
सर्वेचि विषयाचा पडिभरु । ...
पुनरपि जन्मा येईन मागुता ।
कोण जाणे कैसी अवच्छा ।
तुज मी ध्याईन अनंता । ऐसा लाहान कैं होईन ॥५॥
तुझ्या नामाचा वोरस । तेणे चुके गर्भवास ।
नामा म्हणे विष्णुदास । देई सौरस आपुले नामीं ॥ ६ ॥

(श्रीनामदेव गाथा, महाराष्ट्रशासन प्रत, १९७०, पृ. ५७३, अ. १३८४)

वरील प्रकारची आणखीही काही अनुतापपरपदे किंवा अभंग गाथेत या अभंगाच्या पुढेच आहेत. मग 'स्मृती' या सर्व अभंगांना 'पदे' या शब्दाने संबोधीत आहे किंवा काय ते समजत नाही. पण ते कसेही असो, 'स्मृतिस्थळा'त उल्लेखिलेला

अनुक्रमणिका

नामदेवांचा अभंग त्यांच्या गाथेत मिळतो इतके खरे. तसेच या अभंगात त्याने स्वतःची मुद्रिका 'विष्णुदास नामा' अशीच दिली आहे.

'स्मृतिस्थळा'तील वरील आठवणीतून अनेक प्रश्न निर्माण होतात. पैकी पहिला प्रश्न म्हणजे या आठवणीचे खरेखोटेपण. नामदेवांचा काळ (शके ११९२ ते १२७२) लक्ष्यात घेता वरील आठवण कालदृष्ट्या शक्य कोटीतील आहे. कारण 'स्मृतिस्थळा'त नागदेवांचे चरित्र श्रीगोविंदप्रभूंच्या निधनकाळापासून त्यांच्या स्वतःच्या निधनकाळापर्यंत, म्हणजे शके १२१० ते १२३४ या काळातील आले आहे. त्यामुळे 'स्मृतिस्थळा'त नामदेवांची आठवण येणे कालदृष्ट्या शक्य आहे. पण केवळ एवढेच पाहून भागत नाही. तर नामदेवासारखा भागवताग्रणी दामोदरपंडितासारख्या एका अन्य पंथीयाकडे जाऊन त्याच्याशी 'चर्चा' करील व त्या चर्चेत खंडित झाल्यावर त्या पंथाचा उपदेश घेऊ पाहील ही गोष्ट कितपत संभवनीय आहे तेही पाहिले पाहिजे. ज्ञानदेवांनी शके १२१८ मध्ये समाधी घेतली त्याचवेळी नामदेव पारमार्थिकदृष्ट्या पूर्णतेला पोचलेले होते असे त्यांच्याविषयी स्वतः ज्ञानदेवांनी काढलेल्या गौरवपूर्ण उद्‌गारावरून दिसते. नामदेव हा 'पंढरीयाचा प्रेमभांडारी' असून त्याचे बोलणे म्हणजे केवळ कवित्व नसून तो निरुपम असा 'अद्‌भुत रस' आहे हे ज्ञानदेवांचे नामदेवांच्या 'तीर्थावळी'तील उद्‌गार फार बोलके आहेत. त्या ठिकाणी त्यांनी नामदेवाला 'भक्तशिरोमणी' म्हणून त्याचा वारंवार गौरव केला आहे. (तीर्थावळी ९०५, ९१८, इ.) नामदेवासारखा भक्त झाला नाही व पुढे होणार नाही असे ज्ञानदेवासारख्यांनी म्हणावे यात त्याचा सर्व गौरव येऊन गेला आहे. तात्पर्य, नामदेवांना पूर्णता शके १२१८ च्या पूर्वीच लाभली होती व त्यानंतरच्या सोळा वर्षांच्या काळात म्हणजे 'स्मृतिस्थळा'तील वरील आठवणीच्या वेळी ती अधिक पूर्ण झालेली असणार, अर्थात् 'पूर्णता' आणखी 'पूर्ण' ती काय होणार ? पण ज्ञानेश्वरांचा (ज्ञा. १८.१०८९–९०) व गुरुदेव रानडे यांचा 'असंपातसिद्धी'चा सिद्धान्त (Doctrine of Asymptotic Realisation) लक्ष्यात घेतल्यास साक्षात्कारी पुरुषाची सुद्धा पूर्णतेकडे अखंड वाटचाल चालू असते हे कळेल, त्यामुळे शके १२१८ च्या पूर्वीच पूर्णतेच्या पदास पोचलेले नामदेव पुढे उत्तरोत्तर अधिक पूर्ण होत राहिले असे म्हणण्यात विसंगती नाही. आता प्रश्न असा की अशा पूर्णाकडून पूर्णाकडे जाणाऱ्या नामदेवांनी महानुभावासारख्या अन्यपंथीयाकडे का जावे ? हा एक प्रकारे स्वपंथद्रोह होत नाही का ? राजकीय पक्षान्तराप्रमाणेच धार्मिक पंथान्तरही आक्षेपार्हच नाही काय ?

वरील प्रश्नांचे उत्तर नामदेवांच्या स्वभावात आहे. नामदेवाची प्रकृती भावनाप्रधान होती हे त्यांच्या चरित्रावरून दिसतेच. उत्कट भाव हा त्यांचा मनाचा स्थायीभाव होता व पारमार्थिक दृष्ट्या पूर्णतेला पोचल्यानंतर सुद्धा तो कायमच राहिला. त्यामुळे त्यांचा बहिश्चर प्राणच अशा ज्ञानदेवांनी समाधी घेतल्यानंतर ते मनाने अतिशय उदास झाले असणार.

> "गेले दिगंबर ईश्वरविभूति ।
> राहिल्या त्या कीर्ति जगामाजीं ।।
> वैराग्याच्या गोष्टी ऐकिल्या त्या कानीं ।
> आतां ऐसे कोणी होणे नाही ।। "

–या त्यांच्या उद्‌गारातून (समाधिप्रकरण, अ. १२०४) त्यांच्या उद्विग्न मनःस्थितीची चांगली कल्पना येते. ज्ञानदेवादि चारी भावंडे गेली, बरोबरीची काही संतमंडळीही गेली याचे दुःख नामदेवांना झालेच असणार. अशा परिस्थितीत कोणी समानधर्मा भेटेल या आशेने ते हिंडत हिंडत नागदेवाचार्यांच्या मठात आले असतील, किंवा उत्तर हिंदुस्थानच्या वाटेवर असताना त्यांचा एखादा मुक्काम त्यांच्या मठात पडला असेल. तेथे दामोदरपंडितांची गाठ पडून दोघांचे बोलणेही झाले असेल. पण 'चर्चा' करायला नामदेव काही पढिक विद्वान नव्हते, विठ्ठलाचे भाळेभोळे भक्त होते. त्यामुळे पंडितांनी त्यांना 'खंडिले' हे अगदी शक्य आहे. कारण खंडनमंडन करणे ही नामदेवांची प्रवृत्तिच नव्हती. तेव्हा येथपर्यंतची 'स्मृति' ठीक आहे, संभवनीयतेच्या कोटीतील आहे. पण त्यापुढील

निवेदन, म्हणजे "मग उपदेसु मागों लागला", हे मात्र निखालसपणे खोटे आहे. परमार्थाविषयी बोलणे निराळे आणि उपदेश मागणे निराळे. ही दुसरी गोष्ट नामदेवांनी करणे, व तीही थोड्याशा बोलण्यानंतर, हे सर्वस्वी अशक्य आहे. पण 'स्मृति' कार ती त्यांच्या माथी मारून वर 'परि नेदीतीचि', म्हणजे पंडितांनी त्यांना उपदेश देण्याचे नाकारले, असे सांगतात. अर्थात् ही सर्व कल्पना आहे, सत्य नव्हे. तसेच त्यापुढील वाक्य - "मग कृष्ण-अवतारावरि बुद्धि आणिली"-म्हणजे, पंडितांनी नामदेवांना कृष्णावताराचे माहात्म्य पटवून दिले, हेही अप्रस्तुत आहे. कारण नामदेव पंढरपूरच्या विट्ठलाचे भक्त असले तरी कृष्णोपासकही होतेच. गाथेत त्यांच्या नावावर कृष्णभक्तिपर अभंगही आहेत (अ. १०९, ६६७, ६९०, १७८४, इ.) परंतु दामोदर-पंडितांचा, म्हणजेच महानुभावांचा कृष्ण त्यांच्या कृष्णाहून निराळा होता. तो पंचकृष्णांपैकी सर्वश्रेष्ठ अवतार असून पंडितांच्या मताने तोच एक खरा परमेश्वरावतार होता, व ही गोष्ट त्यांनी नामदेवाना पटवून देण्याचा प्रयत्न केला असणार. अर्थात् नामदेवाचा कृष्णभक्तीला विरोध असण्याचे काहीच कारण नव्हते व त्यामुळे त्यांनी ती कृष्णप्रशस्ती ऐकून पदरचना केली असणे अगदी शक्य आहे.

वरील 'स्मृती' वरून पुढील काही गोष्टी कळून येतात :-

(१) 'स्मृतिस्थळा'तील ही आठवण पूर्णपणे खरी किंवा पूर्णपणे खोटीही नाही. तिच्यात सत्या-सत्याचे मिश्रण आहे. भेट झाली, बोलणे झाले हे खरे असेल; पण उपदेश मागितला तो दिला नाही हे खोटे.

(२) यात नामदेवांची, म्हणजे पर्यायाने भागवत-धर्माची, अप्रतिष्ठा करून आपल्या मार्गाची प्रतिष्ठा वाढविण्याचा उद्देश दिसतो. या दृष्टीने वरील 'स्मृती'ची तुलना 'लीळाचरित्रा'तील 'विठ्ठलवीरु कथन' या लीळेशी (उत्तरार्ध, ली. ४११) करणे उद्बोधक होईल.

(३) वरील 'स्मृती' वरून ज्ञानदेव-नामदेवांचे समकालीनत्व सहजच सिद्ध होते. डॉ. भांडारकरांसारखे विद्वान समजतात त्याप्रमाणे वरील दोघात एक शतकाचे अंतर मानण्यात ही आठवण आड येईल. कारण ती ज्ञानदेवांनी समाधी घेतल्यानंतर काही वर्षांतीलच आहे. या दोघांचे समकालीनत्व सिद्ध होण्याच्या दृष्टीने हा (भागवत) पंथबाह्य पुरावा महत्त्वाचा आहे.

(४) ज्ञानदेवांनी समाधी घेतल्यानंतर नामदेव लगेच उत्तरेकडे गेले नाहीत तर काही काळ ते महाराष्ट्रातच होते, असेही वरील 'स्मृति' सुचविते.

(५) महानुभाव व भागवत या दोन पंथां-मधील तत्कालीन संबंधाची थोडी कल्पना वरील 'स्मृती' वरून येते.

माणसे सर्व सत्ताधारी ईश्वराची सेवा करण्याचा आव आणतात पण ह्या सेवेची त्याला जरूरी नसते. प्रत्यक्षात ते ईश्वराचा वापर करतात कारण त्याची त्यांना जरूरी असते.

— हॅलिफॅक्स

एकमेकांचा द्वेष करायला प्रवृत्त करण्याइतका धर्म आपल्याकडे असतो, पण एकमेकांवर प्रेम करायला लावण्याइतका धर्म आपल्याकडे नसतो.

— स्विफ्ट

माणसाला सर्वात अधिक काय पाहिजे असते ? तर आरामखुर्चीतून उठायला भाग पाडणार नाही असे सत्याचे दर्शन.

— चॅप्मन

जगातले सारे धर्म नष्ट करून टाकील इतकीसुद्धा धार्मिक वृत्ती जगात नाही.

— नीट्शे

पुस्तकपरिचय—

ऋग्वेद : संस्कृत साहित्यशास्त्राचे प्राचीनतम अधिष्ठान

ऋग्वेद हा ग्रंथ केवळ भारतातच नव्हे तर उपलब्ध जागतिक वाङ्मयातही प्राचीनतम ग्रंथ समजला जातो. एक हजारांवर ऋचा असलेल्या, सुमारे चार हजार वर्षांपूर्वी रचलेल्या, सुमारे दीडशे वर्षांपूर्वी तो मुद्रित होऊन जगातील विद्वानांपुढे येण्यापूर्वी भारतीयांनी कंठस्थ करून अपूर्व सायासाने जपलेल्या या छंदोबद्ध ग्रंथाचा अभ्यास प्रचंड प्रमाणावर अनेक असंख्य भारतीय व भारतीयेतर विद्वानांकडून झालेला आहे व अजूनही होत आहे. ऋग्वेदात आलेल्या अनेक विषयांविषयी– त्यातील देव-देवता, यज्ञिय कर्मकांड, धार्मिक विचार, विश्वोत्पत्तीविषयी व जगाच्या आदिकारणाविषयी विचार, त्यातील सूक्तांतून प्रतिबिम्बित होणारी सामाजिक परिस्थिती इत्यादींविषयी ऊहापोह करणारे संशोधनपर ग्रंथ व लेख जगातील प्रमुख भाषांतून प्रसिद्ध झाले आहेत व होत आहेत. कमीत कमी चार हजार वर्षांपूर्वीच्या परिस्थितीचा विचार करता, इतर निश्चित पुराव्याच्या अभावी अशा संशोधनपर लिखाणातून निर्णयाची एकवाक्यता आढळून न येणे स्वाभाविकच म्हटले पाहिजे. वर दिग्दर्शित केलेल्या विषयांखेरीज आणखी एक महत्त्वाचा विषय म्हणजे ऋग्वेदातील साहित्यगुण-विचार हा होय. भरताच्या नाट्यशास्त्रापासून पुढे अनेक साहित्यगुणांची मीमांसा करणारे अनेक ग्रंथकार व ग्रंथ झाले असून, संस्कृत साहित्यशास्त्र ही एक अतिशय संपन्न अशी ज्ञानशाखा संशोधनाचा विषय झाली आहे. त्या साहित्यशास्त्रातील प्रतिपादिलेल्या वाङ्मयगुणांच्या कसोटीवर ऋग्वेदातील वाङ्मय परिणामकारक रीतीने उतरते की नाही, याचाही विचार अनेक विद्वानांनी आपापल्या अनेक प्रबंधांतून केला आहे. याच विषयाचा मार्मिकपणे संक्षिप्त ऊहापोह करणारे पुस्तक[1] मुंबई विद्यापीठातील रा. गो. भांडारकर अध्यासनावर नियुक्त झालेले डॉ. त्र्यं. गो. माईणकर यांनी इंग्रजीत लिहिले ते नुकतेच झाले प्रसिद्ध झाले आहे. युनिव्हर्सिटी ग्रँट्स कमिशनने डॉ. माईणकरांना 'नॅशनल लेक्चरर' म्हणून निमंत्रित केले होते. त्या निमित्ताने त्यांनी धारवाड, अहमदाबाद, ग्वाल्हेर येथील विद्यापीठात जी व्याख्याने दिली तीच प्रस्तुत पुस्तकात समाविष्ट केली आहेत. त्या प्रस्तुत पुस्तकाचे संक्षिप्त समालोचन-समीक्षण करावयाचे योजिले आहे.

या छोट्या ग्रंथात तीन प्रकरणे आहेत. त्यातील **पहिले प्रकरण**– 'ऋग्वेदातील कवी' यावर असून त्यांचे, त्यांच्या साहित्य-गुणानुसार, त्यांच्याच सूक्तातील वचने उदधृत करून, तीन वर्ग पाडले आहेत : (१) पहिला म्हणजे परंपरागत कवींचा वर्ग. ऋग्वेदातील मंडळांतून काही सूक्ते अशी आढळतात की, त्या सूक्तांतून त्याच त्याच पदांची, वाक्यांची, छंदातील चरणांची पुष्कळवेळा पुनरुक्ति आढळून येते. ऋग्वेदातील सूक्ते काही विशिष्ट ऋषिकुलांनी रचिलेली आहेत. त्या त्या ऋषिकुलातील व इतर ऋषिकुलातील ऋषि-कवींचे अनुकरण करून, त्या त्या सूक्तरचयित्या ऋषींनी परंपरागत रीतीने 'प्रत्नां' चे म्हणजे प्राचीनांचे

---

१ The Ṛgvedic Foundations of Classical Poetics– T. G. Mainkar, R. G. Bhandarkar Professor of Sanskrit and Head of the Department, University of Bombay, May 1977, Ajanta Publications, Delhi 110007, Price Rs. 25/-

अनुक्रमणिका

अनुकरण केले आहे. हे ऋषिकवी कवित्वसंपन्न असले व काही 'नव्य' करून दाखवायचे त्यांच्या मनात असले तरी ते मुख्यतः परंपरावादी होत. एक विश्वामित्रकुलातील ऋषि आपल्या कुलातील काव्यमय ऋचांचा 'पित्र्या धीः' (ऋ. ३.३९.२) वाडवडिलांपासून प्राप्त झालेली काव्यबुद्धि हिच्या योगाने रचना झाली असे म्हणतो. ऋग्वेद किंवा वैदिक वाङ्मयच 'अपौरुषेय' म्हणजे मानवनिर्मित नसून ईश्वराने प्रेरणा दिलेल्या ऋषीच्या प्रतिभाचक्षूला ते प्रत्यक्ष 'दिसलेले' (ऋष् = पहाणे) ईश्वर प्रेरित होय असा एक वेदांच्या चहात्यांमध्ये पक्ष आहे. डॉ. माईणकरांनी 'अपौरुषेय' म्हणजे दैवी शक्तीने भारलेल्या प्रतिभाशाली ऋषीकडून 'बोलविलेल्या' ऋचा असा (परमेश्वराची जणू 'निःश्वसिते') एक अर्थ दिला आहे. जातिवंत कवीच्या बाबतीत आधुनिककाळीही प्रतिभेचे असे झपाटणारे दैवी सामर्थ्य मान्य केलेही जाते. डॉ. माईणकरांनी कॉलेरिज या इंग्रजी कवीने त्याला 'कुब्लाखान' (Kublakhan) या कवितेचे जणू प्रत्यक्ष 'दर्शन' होऊन त्यानें ती लिहिली याचा या संदर्भात उल्लेख केला आहे. याशिवाय 'अपौरुषेय' या शब्दाचा आणखी एक अर्थ डॉ. माईणकरांनी लावला आहे तो फार उद्बोधक आहे. ऋग्वेदातील परंपरानिष्ठ वर्गातील कवींनी आपल्या वा इतरांच्या ऋषिकुलातील जे 'प्रत्न' (प्राचीन) कवी होऊन गेले, त्यांच्या ऋचांतील पदसमूहांचे, वाक्यांचे, 'पित्र्या धीः' म्हणून सहीन्सही अनुकरण करून, 'अपौरुषेय' म्हणजे त्या स्वतः एका 'पुरुषा'च्या म्हणून नव्हे तर कुल-परंपरागत म्हणून 'अपौरुषेय' ऋचा रचल्या, त्यावरून 'अपौरुषेय' म्हणजे एका पुरुषाची नव्हे तर सबंध परंपरागत ऋषिकुलांची काव्यरचना असा तो अर्थ होय. (२) ऋग्वेदीय ऋषिकवींचा दुसरा वर्ग कुशल रचनाकारांचा (craftsmen). या वर्गातील कवींना आपली सूक्ते म्हणजे "वस्त्रकाराने विणलेली 'सुकृत' वसने, किंवा रथकाराने तासून ('तक्ष्') नक्षीकाम करून बनविलेला डोळ्यात भरणारा सुंदर रथ (ऋग्वेद ५.२९.१५) किंवा नाना अलंकारांनी शृंगारलेला पाणीदार घोडा" (१.१३०-६) म्हणजे कुशल कारागिराची सुंदर कारागिरी (craft) होय याचा सार्थ अभिमान वाटतो. (३) ऋग्वेदीय ऋषिकवींचा तिसरा वर्ग म्हणजे जातिवंत प्रतिभाशाली कवींचा. या कवींनी परंपरागत शब्द-वाक्यरचना व विचार यांच्या बंधनापलीकडे जाऊन, त्यांच्या प्रतिभाचक्षूला निसर्गात, मानवांत व मानवांनी निर्मिलेल्या देवदेवतांत जे जे हृदयाला भिडणारे अनुभवायला मिळाले त्याचा उत्स्फूर्त आविष्कार त्यांनी आपल्या सूक्तांतून केला. उषेला उद्देशून रचिलेली सूक्ते, पर्जन्य, अरण्यानी (गर्द अरण्य) यांवरील सूक्ते, वसिष्ठाची वरुणाची करुणा भाकणारी सूक्ते, अगस्त्य-लोपामुद्रा व उर्वशी-पुरूरवा यांच्या संबंधीची आख्यानसूक्ते ही सर्व या वर्गातील कवींच्या उज्ज्वल प्रतिभेची साक्ष होत.

पुस्तकाच्या **दुसऱ्या प्रकरणात** 'ऋग्वेदीय कवींच्या काही काव्यकृतींचा रसग्रहणात्मक सुंदर परामर्श घेतलेला आहे. वर वर्णिलेल्या तिसऱ्या वर्गातील जे प्रतिभाशाली ऋषिकवि त्यांची काही सूक्ते नमुन्यादाखल घेऊन त्यांचे लेखकाने रसाळ विवेचन केले आहे. उषासूक्तांतील एका ऋचेतील (१.९२-१०) वर्णन कोणाच्याही हृदयाला चटका लावील असे आहे: "दररोज पुनः पुनः उगवणारी उषा जशी नवीन ताजी रसरशीत आहे, तशीच अनंत-काळपासून दररोज उगवत रहाणारी ही 'पुराणी' प्राचीनही आहे. ही उषादेवी उगवून नाहीशी झाली की माणसाचे आयुष्य एक एक दिवस कमी करते व दररोज अशा क्रमाने माणसाचे तारुण्य कमी करीत त्याला जरठ बनवीत जाते." उषेच्या दर्शनाने इन्द्रियजन्य पुलकित करणाऱ्या प्रत्यक्ष दृश्याच्या सौन्दर्यानुभवाबरोबरच, ह्या सौन्दर्यानुभवाला आपण एक दिवस पारखे होणार, अशी जीविताच्या नश्वरतेची चिन्तनात्मक कारुण्यास्पद जाणीवही कवीप्रमाणेच वाचकाच्या हृदयाला चाटून जाते, व 'पर्युत्सुको भवति यत्सुखितोऽपि जन्तुः' या कविकुलगुरूच्या उक्तीची आठवण होते. **अरण्यानी** (गर्द अरण्य) या वरील सूक्त (१०.१४६) हे संमिश्र भावना उत्पन्न करणारे, अत्यंत हृदयंगम सूक्त आहे. एका बाजूला गर्द अंधारमय अरण्याची भीती वाटते आहे, रातकिड्यांचा 'किर्र' आवाज

भरून राहिला आहे, तर मधूनच दुरून चरणाऱ्या गुरांची, त्यांना हाक घालणाऱ्या माणसाची, चाहूल ऐकू येऊन दिलासा वाटत आहे. वातावरणात फुललेल्या वृक्षांचा 'अंजनगंधि' व 'सुरभि' सुवास दरवळत आहे. ही भयानक वाटणारी अरण्यानी 'बहु-अन्ना अकृषीवला' जमीन न नांगरताही पुष्कळ अन्न देणारी आहे हा तिचा वात्सल्यपूर्ण विशेष आहे. – भौम अत्रि या ऋषीने रचिलेल्या पर्जन्यसूक्तात (५.८३) भीती व आनंद यांचा हृदयंगम संमिश्र आविष्कार दिसून येतो. 'विश्वं बिभाय' पासून 'विश्वं मोदते' पर्यंत कवीबरोबर वाचकाच्याही अंतःकरणाच्या विविध तारा एका-मागून एक छेडल्या जातात. पर्जन्य विध्वंसक वाटला तरी तो सर्जक, पोषकही आहे. तो 'जीवसृष्टीच्या पोषणाकरिता ओषधी निर्माण करतो' (अजीजन ओषधीभिर्भोजनाय.') सूर्याविवाहसूक्त (१०.८५. ६–१६) हे असेच मानवी विवाहाचे उदात्त प्रतीकात्मक वर्णन असून या सूक्तकर्त्याच्या प्रतिभेने पृथ्वीला व स्वर्गाला आपल्या भव्य वर्णनात गवसणी घातली आहे. – अगस्त्यलोपामुद्रासूक्त (१.१७९) हे विप्रलंभ– व संभोगशृंगाराचे सूचक असून कामोत्सुक मानवी मनातील द्वंद्वाचे त्यात आलेले चित्रण मनोज्ञ आहे.– मुद्गल-मुद्गलानी सूक्ताचे (१०–१०२) लेखकाने मोठे हृदयंगम विश्लेषण केले असून त्यातील राणी मुद्गलानी युद्धामध्ये सारथि म्हणून रथात बसून कशी धैर्याने पराक्रमाने लढते आहे याचे अद्भुत रसाला पोषक असे स्वभावोक्तिपूर्ण वर्णन किती सूचक, आहे व महाभारतातील विराटपर्वामधील बृहन्नडेच्या, रामायणातील कैकयीच्या, शूद्रकाच्या वसंतसेनेच्या वर्णनाची कशी हृद्य आठवण करून देते याचे, लेखकाने केलेल्या वर्णनाचा आस्वाद मुळातूनच वाचकाला घेता येईल. – वसिष्ठाचे वरुणाला आवाहन करणारे सूक्त (७.८६) किती आर्त भक्तीने ओथंबलेले आहे याचे वर्णन लेखकाने (पाने ४१–४२) सूक्तातील ओळींवर ओळींचा विस्तृत आधार देऊन अत्यंत चेतोहर रीतीने स्पष्ट केले आहे. वसिष्ठाच्या 'अरं दासो न मीळ्हुषे कराणि' या वसिष्ठाच्या उक्तीत 'दास्य' भक्तीचे प्राचीनतम बीज सापडते असे डॉ. माईणकरांनी ऐतिहासिक दृश्य दाखविले आहे. वसिष्ठाचे वरुण-सूक्त भक्तिपूर्ण भावगीत आहे तर इन्द्राचे 'स्वगत' सूक्त (१०–११९) ('कुवित् सोमस्य अपामिति') हे इन्द्रदेवाला वीरपुरुष कल्पिण्याचे धाष्ट्र्य करणाऱ्या, व त्या वीर-पुरुषाच्या विशिष्ट सोमपानमत्त अवस्थेत, त्याच्या हृदयात शिरून त्याच्या पराक्रमाचे 'स्वगत' वर्णन हे उत्तम नाट्यकाव्याचे आदिम उदाहरण होय असे जे डॉ. माईणकरांनी म्हटले आहे ते यथार्थ होय. विश्वामित्रनदीसंवादात (३.३३) विपाट् शुतुद्री या नद्यांचे मानवीकरण हे भवभूतीने आपल्या उत्तररामचरितांत नद्यांचे जे मानुषीकरण केले आहे त्याची पहिली नान्दी होय, व वृषाकपि सूक्तातील (१०–८६) इन्द्र, इन्द्राणी व वृषाकपि हे पुढील काळात झालेल्या संस्कृत नाटकातील राजा, राणी व विदूषक यांचे आद्य द्योतक होत ही डॉ. माईणकरांची विधाने त्यांच्या विशाल पांडित्याची तशाच सूक्ष्म सहृदयतेची साक्ष पटविणारी आहेत. ऋग्वेदातील नासदीयसूक्ता (१०.१२९) सारख्या उदात्त तत्त्वज्ञानपर सूक्तांचे विवेचन, ती वाचकांना आधीच सुपरिचित आहेत, असे म्हणून डॉ. माईण-करांनी केलेले नाही.

(३) प्रस्तुत पुस्तकाच्या तिसऱ्या प्रकरणात 'ऋग्वेदातील काव्य व संस्कृत साहित्यशास्त्र' यांचा अर्थपूर्ण परस्परानुबंध दाखविला आहे. प्रस्तुत पुस्तकाच्या दिलेल्या नावावरून लेखकाचे मुख्य प्रतिपाद्य या शेवटच्या प्रकरणात आले आहे असे म्हणता येईल. काव्याची प्रयोजने काय असावीत याबद्दल लेखकाने ऋग्वेदातील वचनांच्या आधारे पृथक्करण करून विवेचन केले आहे. (i) 'श्रवः' (९.१.४ ...) 'श्रवो बृहत्' (९–९८ ...) 'वीरवत् यशः' (४.३.१२) म्हणजे अमर यश किंवा कीर्ती हेच एक प्रयोजन दिसून येते. (ii) 'रयि' ('वयं स्याम पतयो रयीणाम्' ४.५०.६) 'रयिं गोमन्तम् अश्विनम्' (८–६.९ ...) म्हणजे 'धन' किंवा 'अर्थ' हे दुसरे प्रयोजन आढळून येते. (iii) ऋग्वेदीय ऋषि–कवीच्या कृतीतून ते सभोवारच्या सामाजिक राजकीय धार्मिक जीवनात सक्रिय भाग घेत असले पाहिजेत असे दिसून येते. ते ज्ञानी

होते एवढेच नव्हे तर व्यवहारीही होते, हे याज्ञवल्क्य व रैक्व या उपनिषदातील ऋषींच्या उदाहरणांवरून दिसून येते. म्हणजे त्यांना आपल्या भोवतालच्या जीवनात रस होता. त्यावरून 'व्यवहार' हा त्यांना विदित होता, असे आढळते. (iv) शुनःशेप, कवष ऐलूष यांनी अरिष्टनिवारणार्थ प्रार्थना केली आहे. अपाला आत्रेयीने (८-९१) तर आपला त्वग्रोग बरा व्हावा, व आपणास मुले व्हावी याकरिता स्तवन केले आहे. राजकन्या घोषा हिने तर (१९-३९) आपला महारोग बरा व्हावा व आपणाला योग्य पती मिळावा अशी मागणी आपल्या ऋचातून केली आहे. यावरून संस्कृत साहित्यशास्त्र ज्याला 'शिवेतरक्षति' म्हणते असे प्रयोजन ऋग्वेदीय कवीचे दिसून येते. (v) पर्वताच्या कुशीत ('प्र पर्वतानां उशती उपस्थात् -३-३३-१), नद्यांच्या संगमाच्या ठिकाणी (नदीनां च संगथे धिया विप्रो अजायत ८-६-२१) ज्या ऋचा ऋषींच्या प्रतिभेतून प्रस्फुरित झाल्या त्यांचे प्रयोजन 'परनिर्वृति' 'परम आनंद' हे असावे असे म्हणता येते. (vi) काही ऋचातून ऋग्वेदीय कवींनी आपली कविताकृति देवाची जणू 'प्रिया' बनावी, आपल्या कृतीला प्रिया म्हणून आलिंगन देऊन तिचे कौतुक करावे, धेनु जशी आपल्या वत्साला वात्सल्याने चाटते, तसे आपल्या कवनाचे देवांनी कौतुक करावे अशी इच्छा प्रदर्शित केलेली दिसते. त्यावरून या कवीच्या ऋचा 'प्रभुसंमित' म्हणजे आदेश करणाऱ्या नसून, 'कान्तासंमित' म्हणजे कान्तेप्रमाणे मन रिझवून सन्मार्गाला लावणाऱ्या आहेत. या सर्व प्रयोजनांवरून असे स्पष्ट दिसते की, पुढील काळात मम्मटाने ('काव्यंयशसेऽर्थकृते व्यवहारविदे शिवेतरक्षतये। सद्यःपरनिर्वृतये कान्तासंमिततयोपदेशयुजे') जी काव्यप्रयोजने सांगितली आहेत ती बीजरूपाने ऋग्वेदीय कवींच्या कृतीत दिसून येतात, असे- डॉ. माईणकरांनी म्हटले आहे. याशिवाय मम्मटाने काव्योद्भवाचा हेतु म्हणून 'शक्ति', 'निपुणता', 'लोककाव्याद्यवेक्षण', 'काव्यज्ञशिक्षया अभ्यास' या ज्या गोष्टी सांगितल्या आहेत त्याच निराळ्या शब्दात ऋग्वेदीय कवींनी सूचित केल्या आहेत असेही डॉ. माईणकरांनी दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे. 'घृत इव पूता मतयः' 'शुचिवर्ण किंवा 'सुपेशस् धी' 'धी' कोणत्या तरी शक्तीने 'ईरित' (प्रेरित) आहे, ही वचने काव्यामागील प्रेरक अशी काही 'शक्ति' 'प्रतिभा' मान्य करतात असे दिसते त्याचप्रमाणे या 'धी' तून प्रकट झालेले काव्य 'सुवृक्त' (चांगले कातीव रेखीव रचनासौंदर्याने मंडित) असावे असे या त्यांच्या वचनावरून 'निपुणता' ही अभिव्यंजित होते. आपल्या पूर्वी होऊन गेलेले पूर्वसूरी आपले पूर्वज म्हणजे 'प्रत्न' व 'मध्यम' आणि समकालीन यांचे उपमादि दृष्टांत अलंकार ऋग्वेदीय कवीनी घेतले असून त्यावरून त्यांची 'लोकशास्त्राद्यवेक्षण' व 'काव्यज्ञशिक्षया अभ्यास' या गोष्टी सूचित होतात- याशिवाय उत्तम काव्याची जी लक्षणे ऋग्वेदीय कवीनी काही अर्थपूर्ण शब्दानी सूचित केली आहेत- उदाहरणार्थ, काव्य 'सुकृत,', 'भद्र', 'नव्य', 'अभ्रवृष्टि, 'दैव्य श्लोक' हृदिस्पृश्, द्युमती (वाच्) - त्यावरून पुढे झालेल्या वामन, दण्डिन्, कुन्तक, मम्मट, विश्वनाथ इत्यादी साहित्यशास्त्रज्ञांनी जी उत्तम काव्याची लक्षणे सांगितली आहेत, त्यांची आठवण होते, असे डॉ. माईणकरांनी म्हटले आहे.

ऋग्वेदात 'अरं कृतम्-कृतः' असे शब्द आले आहेत. त्याचा अर्थ 'अलं + कृ=समर्थ करणे, पर्याप्त करणे असा असून 'अलंकार' जे साहित्यशास्त्रात वर्णिले आहेत ते काव्यार्थाला भूषवून अधिक समर्थ व हृदयंगम करतात हेच अलंकारांचे प्रयोजन आहे. ऋग्वेदीय काव्यमय सूक्तांतून पुढे आकारास आलेल्या साहित्यशास्त्रांत वर्णिलेले उपमा, उत्प्रेक्षा, अतिशयोक्ति, व्यक्तिरेक, स्वभावोक्ति, अर्थान्तरन्यास, श्लेष इत्यादि अलंकार आलेले आहेत असे यापूर्वी अनेक पौरस्त्य व पाश्चात्य विद्वानांनी वेलणकर, दिवेकर, हिलेब्रांड, ओल्डनबर्ग, खोंडा (Gonda) इत्यादींनी दाखवून दिले आहे याचा लेखकाने आपल्या प्रस्तुत प्रतिपाद्याच्या समर्थनार्थ उपयोग केला आहे. - डॉ. माईणकरांनी 'रस' ही कल्पना बीजरूपाने ऋग्वेदांत आली आहे असे "पावमानीः योऽध्येति ऋषिभिः संभृतं रसम्' या उक्तीच्या आधारे प्रतिपादन केले आहे. हाच 'रस' पुढे

उपनिषदांत ' रसो वा अयं तं लब्ध्वा आनन्दी भवति रसो वै आनन्दः ' असा वर्णिलेला पुढील रससिद्धान्ताला उपयोगी पडला आहे असेही त्यांनी म्हटले आहे. ऋग्वेदीय सूक्तांतून ' अद्भुत ', ' बीभत्स ' ' हास ' ' करुण ' हे शब्द आले आहेत त्यावरून व काही सूक्तांत शृगङ्गार, भक्ति व वात्सल्य यांचा झालेल्या आविष्कारावरून, पुढील साहित्यशास्त्रात विवेचिलेले ते ते रस ऋग्वेदीय कविसूक्तातून व्यञ्जित झाले आहेत असेही त्यांचे म्हणणे आहे. साहित्यशास्त्रातील ' अलंकारा ' प्रमाणे, त्यातील ' गुण ' कल्पनाही ऋग्वेदात आशय रूपाने आली आहे याचे त्यांनी काही उदाहरणांवरून दिग्दर्शन केले आहे : उदाहरणार्थ ' द्युमती वाच् ' (दीप्ति हा गुण), ' हृद्य, सुसेव ' (सुकुमारता व प्रसाद हे गुण), ' बृहत् गभीरम् ' (उदारत्व व ओज हे गुण), ' शुचिपेशम् ' ' श्वेत ' ' शुक्रपर्ण ' अशी धी (कान्ति हा गुण) इत्यादि. – साहित्यशास्त्रातील ' ध्वनि ' या कल्पनेनें जो उच्च व्यंग्यार्थ अभिप्रेत आहे त्याची काही उदाहरणे ' अमी ये ऋक्षाः निहितासः उच्चाः ' (शुनःशेपसूक्त) (१.२४.१०), सूर्याविवाहावेळी रथाचे सूचक वर्णन (१०–८५.६–१२), वसिष्ठाने वरुणाची भाकलेली करुणा (७.८६) यातून सापडतात असे त्यांनी प्रतिपादन केले आहे. असे प्रतिपादन करताना, आपल्या प्रतिपादनात कोणाला ' दूरान्वय ' (ओढून ताणून आणलेला आशय) वाटण्याचा संभव आहे असे वाटले तरी ते यथार्थ नव्हे असेही त्यांनी म्हटले आहे. विषयानुरूप व प्रसंगानुरूप भाव-भावनांचा आविष्कार करताना ऋग्वेदीय कवी जी सुकुमार प्रसन्न शैली (उदाहरणार्थ उषासूक्तातून) व जोरदार, आवेशपूर्ण शैली (उदाहरणार्थ, इन्द्रवृत्रयुद्धवर्णनपर सूक्तातून) उपयोजितात त्यांमधून साहित्यशास्त्रातील वैदर्भी व गौडी या शैलींची व कैशिकी व आरभटी या वृत्तींची बीजे दिसून येतात असेही त्यांनी म्हटले आहे. ऋग्वेदीय सूक्तकारांनी कवींचे दोन प्रकार कल्पिले आहेत : एक म्हणजे ' प्रभु ' किंवा ' धीर ' म्हणजे प्रतिभाशाली ' वश्यवाक् ' कवि. या कोटीत पडणारे वसिष्ठ कुलोत्पन्न कवि आपल्या सूक्तांचे किंवा स्तोत्राच्या प्रभावाचे वर्णन ' सूर्यस्य इव ज्योतिः, समुद्रस्य इव महिमा गभीरः, वातस्येव प्रजवः ' (७.३३.८) असे करतात. हा त्यांचा आपल्या कवित्वशक्तीवरील आत्मविश्वास भवभूतीची आठवण करून देतो; या उलट कवींचा दुसरा प्रकार म्हणजे ' अप्रभु ' किंवा ' कवित्नु ' कवि; यांना कवित्वशक्ति बेताचीच असते व त्यांचे शब्दांवर प्रभुत्व नसते. असा अप्रभु कवि ' खाली खड्डयात पडतो ' नरकांत जातो ', (अव पदाति अप्रभुः) (९.७३.९) त्याची वाच् किंवा कविता ' अफला ', ' अपुष्पा ' म्हणजे वांझोटी असते (१०.७१.४–५). – यांकडे लेखकाने लक्ष वेधले आहे. काव्य किंवा साहित्य यांची अधिष्ठात्री देवता सरस्वती पुढील काळात मानली गेली आहे, तिचे बीज ऋग्वेदातील सूक्तांतून आढळते असा समारोप आपल्या पुस्तकाच्या शेवटी डॉ. माईणकरांनी केला आहे. – " पावका नः सरस्वती ... चोदयित्री सूनृतानां चेतन्ती सुमतीनां ... धियो विश्वा विराजति " (१.३.१०–१२)

वर जो डॉ. माईणकरांच्या पुस्तकाचा सारांश दिला आहे, त्यावरून त्यांच्या विद्वत्तेचा ऋग्वेदांपासून अभिजात संस्कृत साहित्य व साहित्यशास्त्र यांना कवेत घेणारा प्रचंड आवाका, परिश्रमशील सूक्ष्म पांडित्य, अत्यंत तरल संवेदनाशील सहृदयता इत्यादि गुण वाचकांच्या प्रत्ययास येतील. ऋग्वेद म्हणजे एक प्रकारे (संस्कृत साहित्यशास्त्राची) ' सरस्वतीविभ्रमजन्मभूमि ' च होय असे त्यांच्या प्रतिपादनातून प्रत्ययास येते. हे आपले प्रतिपाद्य त्यांनी मोठ्या व्यासंगपूर्वक हिरिरीने मांडून मागाहून सुबद्ध झालेल्या संस्कृत साहित्यशास्त्राची अंगप्रत्यंगे बीजरूपाने ऋग्वेदीय काव्यात कशी अंतर्भूत झाली आहेत हे चपखलपणे दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे. आधी काव्यनिर्मिती व मागाहून काव्यशास्त्राची सुबद्ध मांडणी होत असते हे खरेच आहे. परंतु हे सर्व मान्य करूनही डॉ. माईणकरांनीच एके ठिकाणी चिकित्सक वाचकाची भूमिका घेऊन शंका प्रदर्शित केल्याप्रमाणे, या त्यांच्या प्रतिपादनात काही ठिकाणी ' दूरान्वय ' (ओढून ताणून त्या त्या ठराविक साच्यात बसविण्याचा प्रयत्न) दिसून येतो असे म्हणा-

वेसे वाटते. उदाहरणार्थ, ऋग्वेदात रससिद्धान्ताची, काव्य 'गुणां'ची बीजे दाखविताना त्यांना त्याच त्याच शब्दांच्या अर्थाची ओढाताण करून त्यात साहित्यशास्त्रीय 'आशय' ओतावा लागला आहे याची जाणीव होते. 'कान्तासंमिततयोपदेशयुजे' याच ऋग्वेदीयकाव्याला अनुलक्षून अर्थ लावताना ह्या 'ओढाताणीचा खटाटोप विशेष प्रत्ययास येतो. – अशा प्रकारचे किरकोळ ओढाताणीचे 'दूरान्वयाचे लावलेले अर्थ सोडून दिले तर वर निर्देशिल्याप्रमाणे डॉ. माईणकरांच्या प्रबंधाच्या रूपाने ऋग्वेदाच्या साहित्यशास्त्रीय दृष्टिकोणातून केलेल्या सूक्ष्म, सहृदय अभ्यासपूर्ण वाङ्मयात एका अधिकारी पंडिताने अत्यंत मोलाची भर घातली आहे यात शंका नाही.

– वि. म. बेडेकर

साभार पोच

पुस्तके

१) **नीलकंठ दीक्षित व त्यांची काव्यसंपदा :**
डॉ. केशव रामराव जोशी

२) **महदंबेचे धवळे :**
डॉ. सुहासिनी इर्लेकर

३) **चार शोधनिबंध :**
डॉ. द. भि. कुलकर्णी;
नागपूर विद्यापीठ प्रकाशन, नागपूर
मूल्य १२–५०

४) **पानफूल :**
सूर्यकान्त खांडेकर

५) **मराठी पॉकेट बुक्स, निवडक कथा :**
वि. स. खांडेकर
ना. सी. फडके,
आचार्य अत्रे
संपादक – **राम कोलारकर**
प्रकाशक – **किशोर कोलारकर**
४३/३४८, संत तुकाराम नगर,
पिंपरी, पुणे १८
मूल्य– प्रत्येकी एक रुपया

६) **होलपट आणि सोपान :**
रत्नाकर पटवर्धन
अमेय प्रकाशन, नागपूर, १९७७,
पृ. ७६ किं. १५ रु.

नियतकालिके

* अस्मितादर्श– संपादक– प्रा. गंगाधर पानतावणे
प्रागतिक विचार संसद, औरंगाबाद

* Indian Literature– Sahitya Akadami, New Delhi

* अनुबंध– मराठी साहित्य मंडळ, गुलबर्गा
रौप्यमहोत्सव विशेषांक.

* जयमहाराष्ट्र मंडळ, समाज प्रबोधन विशेषांक,
प्रकाशक– काका वडके, कसबा, पुणे– ११

* शिदोरी– महाराष्ट्र प्रदेश कॉंग्रेस कमेटी मासिक

अर्थसंवाद : मराठी अर्थशास्त्र परिषदेचे मुखपत्र
संपादक– **डॉ. आनंद नाडकर्णी**

अनुक्रमणिका

ग्रंथ -- परीक्षण

दुसरे स्वातंत्र्य – प्रा. भास्कर लक्ष्मण भोळे

प्रा. भास्कर लक्ष्मण भोळे यांचा 'दुसरे स्वातंत्र्य' हा ग्रंथ अत्यंत समयोचित आहे. श्रीमती इंदिरा गांधींच्या कारकीर्दीतील आणीबाणीचा काळ, लोकसभेच्या सहाव्या निवडणुका, जनता पक्षाचा उदय आणि त्या शासनापुढील आव्हाने व समस्या इत्यादींची साधक बाधक चर्चा त्यात केलेली आहे. या नजिकच्या भूतकाळाचे विवेचन करणारी आणि आणीबाणीपूर्व व त्या काळातील घटनांसंबंधी माहिती देणारी अनेक पुस्तके गेल्या काही महिन्यांत प्रसिद्ध झाली. त्यांपैकी बहुतेक इंग्रजी भाषेत असून मराठीत असे प्रयत्न फार थोडयांनी केले आहेत. म्हणूनच प्रा. भोळे यांचा प्रयत्न स्तुत्य असून त्या करिता त्यांनी भरपूर परिश्रम घेतलेले जागोजाग प्रत्ययास येते. उदा. त्यांनी दिलेली सांख्यिकीय विविधपक्षांची मतांची आकडेवारी इत्यादी. हे पुस्तक इतर अनेक पुस्तकांप्रमाणे प्रचारकी थाटात लिहिले नाही, हीही गोष्ट येथे अवश्य नमूद केली पाहिजे. राज्यशास्त्राचे प्राध्यापक, विद्यार्थी व सर्वसामान्य जिज्ञासू वाचक यांना आपले विवेचन उद्‌बोधक वाटावे हा दृष्टिकोन त्यानी डोळयासमोर ठेवला असावा. या पुस्तकाचे ग्रंथवेष्टन आकर्षक असून त्यावर जनतापक्षाचे निवडणूक चिन्ह मध्यभागी दिले आहे.

या ग्रंथाच्या 'उदंड जाहले पाणी' या प्रास्ताविकात लेखकाने शीर्षकासंबंधी स्पष्टीकरण केले असून "नागरिकांचे हरपलेले स्वातंत्र्य त्यांना पुन्हा मिळाले. १५ ऑगस्ट १९४७ रोजी असेल तीच उभ्या राष्ट्राची मनःस्थिती झाली. हे त्यांचे, त्यांनी मिळविलेले 'दुसरे स्वातंत्र्य' होते," असे मत प्रतिपादिले आहे. हे प्रास्ताविक आणि 'तिसरे ते सावधपण सर्वविषयी' हा समारोप दोन्ही प्रकरणातील विवेचन भावनाप्रधान आहे. उरलेल्या प्रकरणांतून समकालीन इतिहासाचे कार्यकारणात्मक विवेचन करण्याचा लेखकाने केलेला प्रयत्न त्यांच्या म्हणण्याप्रमाणे वस्तुनिष्ठ आहे. लेखकाने या दोन प्रकरणांव्यतिरिक्त उर्वरित प्रकरणांचे दोन स्वतंत्र शीर्षकांत वर्गीकरण केले असून पहिल्यास 'सक्रमणकाळ' व दुसऱ्यास 'नव्या राजवटीपुढील आव्हाने' असे मथळे दिले आहेत. 'संक्रमणकाळा'त आणीबाणीतील श्रीमती गांधींचे धोरण, वीस कलमी कार्यक्रमातील दांभिकता आणि धूळफेक, विधिव्यवस्थेची नालस्ती वगैरे गोष्टींचा सोदाहरण परामर्ष घेतला असून आणीबाणीतील निवडणुका व हा निर्णय का घेतला, याविषयीची श्रीमती गांधींची भूमिका काय होती याची साद्यंत चर्चा केली आहे. अनपेक्षित निर्णयांनी धक्के देण्याची पद्धत हा इंदिराबाईंच्या राजकारणाचा एक अविभाज्य भाग होता. त्यामुळे निवडणुका जाहीर केल्याच्या निर्णयाचे कुणालाच फारसे आश्चर्य वाटले नाही, हे सांगून त्यांच्या बहुविध प्रमादांचे माप त्यांच्या पदरी घालताना श्रीमती गांधींच्या काही सद्‌गुणांचे ऋण मान्य केले आहे. देशाला त्यांनी एकात्मतेकडे नेले व त्याची आंतरराष्ट्रीय प्रतिमा उजळली हा इतिहास आहे. पण या कणखर आणि कर्तबगार नेतृत्वाची ही अखेर होती. (पृ. ३९, १०२). आणीबाणीचे सर्वात मोठे फलित म्हणजे 'नवा पक्ष : त्याची निर्मिती आणि विकास' आणि 'राजकीय मक्तेदारीचा अंत.' या प्रकरणात हा नवा पक्ष– जनता पक्ष १९७१ च्या बडचा आघाडीपेक्षा मूलतः वेगळा होता आणि एकात्म पक्षाचा हा अग्रदूत आहे, याचा परिस्थित्यनुसार झालेला कायापालट व त्यातील घटक पक्षांची महत्त्वपूर्ण कामगिरी याची मीमांसा आहे. या वर्णनात लेखकाने याचे श्रेय जयप्रकाश नारायण व घटकपक्षातील काही मान्यवर नेते यांना दिले आहे. राजकीय इतिहासातील हा एक अभूतपूर्व चमत्कार होता, ही गोष्ट वादातीत आहे. यातूनच या राज्यव्यवस्थेचे ध्रुवीकृत द्विपक्ष पद्धतीकडे एक महत्त्वाचे पाऊल पडले आहे, हा

अनुक्रमणिका

आशावाद योग्य वाटतो. लेखकाने या पक्षाच्या स्थापनेमागील इतिहास स्पष्ट केला आहे. या प्रकरणात त्याने जनता पक्षाचा जाहीरनामा उद्धृत केला असून त्यातील लोकशाहीला पोषक असणाऱ्या गुणांची स्तुती केली आहे. निकोप लोकशाहीसाठी हा पक्ष प्रयत्नशील राहील, हा आशावाद व्यक्त केला आहे. 'निवडणूक—प्रचार : वाद आणि विवाद' या प्रकरणात लेखकाने विविध भारतीय पक्षांचे जाहीरनामे दिले असून त्यांची निवडणुकांतील भूमिका स्पष्ट केली आहे. या संदर्भात विचारवंतांच्या प्रतिक्रिया, श्रीमती गांधींचा भावनांना आवाहन करणारा प्रचार, वगैरे गोषवारा दिला आहे. पुढील प्रकरणात मतदारांची राज्याराज्यातील टक्केवारी दिली असून आंध्र व कर्नाटक राज्यात काँग्रेसला अधिक जागा मिळाल्या. त्यामुळे त्यांना जो पाठिंबा मिळाल्याचा समज होता, तो त्यांनी साधार खोडून दाखविला आहे. या प्रकरणात त्यांनी भारतीय राजकीय पक्षांच्या वैचारिक निष्ठांवर ताशेरे ओढले आहेत. 'भारतातील पक्षांची वैचारिक निष्ठा ही नेहमीच एक तकलादू बाब राहिली असून निष्ठेपोटी येणारी कठोर आचारशिस्तही आजपर्यंतच्या पक्षांच्या सभासदांमध्ये अभावानेच आढळली आहे. पक्षापक्षांमधील आजपर्यंतच्या युती आणि विग्रह निवडणुकातील यशापयशाचा विचार करूनच झाले आहेत. इथल्या राजकीय पक्षांना वैचारिक दृष्टया उजवेपणा स्वीकारणे अशक्य आहे व संघटनात्मक दृष्टया डावे होणे त्यांच्या कुवतीपलीकडचे आहे ! हे लेखकाचे भारतीय पक्षांबाबतचे मूल्यमापन आतापर्यंतचा राजकीय इतिहास पाहिला असता खासच वास्तवदर्शी आहे. या निवडणुकांत लोकशाहीचे जागृत संरक्षक म्हणून विरोधी पक्षांनी आपली भूमिका पार पाडली आहे. प्रचाराचा सर्व रोख हुकूमशाही की लोकशाही या दोन मूलभूत मुद्यांवर केंद्रित झाला होता, हे विसरता येत नाही. थोडक्यात या दोन प्रकरणांत सहाव्या लोकसभा निवडणुकीची वैशिष्टचे, श्रीमती गांधींच्या कारकीर्दीचे मूल्यमापन, व त्यातून जनआंदोलनाची उभारणी कशी झाली आणि प्रत्यक्ष निवडणुकीत इंदिराबाईंचाही कसा पराजय झाला याची तपशीलवार चर्चा आहे. "श्रीमती गांधींच्या या तथाकथित 'लोकशाहीचा' साद्यंत इतिहास कुणीतरी लिहिल्यास राजकीय दुष्टाव्याचा एक समग्र संदर्भकोशच तयार होईल. खरी लोकशाही जगू इच्छिणाऱ्या राष्ट्रांच्या राज्यकर्त्यांनी काय काय करावयाचे कटाक्षाने टाळावे याचे मार्गदर्शन त्यातून घडू शकेल." (पृ. १२६). हा लेखकाचा अभिप्रायच इंदिरा गांधींच्या कारकीर्दीचे यथार्थ स्वरूप प्रकट करतो.

नव्या राजवटीपुढील आव्हाने हा पुस्तकाचा दुसरा भाग. यात सुरुवातीस लेखकाने जुन्या राजवटीचा वारसा वर्णन केला असून त्यात श्रीमती गांधींनी आपल्या पक्षाच्या बहुमताच्या जोरावर —किंबहुना आपल्या वैयक्तिक स्वार्थासाठी विविध व विशेषतः बेचाळिसावी घटना दुरूस्ती कशी संमत करून घेतली आणि त्यांनी लादलेली बहुविध बंधने यांचे वर्णन आहे. याच प्रकरणात जनता पक्षाने अवलंबिलेल्या धोरणाचे स्पष्टीकरण व जयप्रकाश नारायण यांच्या समग्र क्रांतीने भ्रष्टाचाराच्या वर्मावर कसे बोट ठेवले व राज्यव्यवस्थेला तिच्या युगायुगांच्या मोहनिद्रेतून खळबळून कसे जागे केले, याची माहिती आहे. तर पुढील 'नव्या दिशा, नवी पथ्ये' या प्रकरणात जनता पक्षाच्या दोन महिन्यांच्या राज्यव्यवस्थेचे मूल्यमापन केले आहे आणि त्या पक्षाने कोणती पथ्ये कटाक्षाने पाळली पाहिजेत याची थोडक्यात आचारसंहिता दिली आहे. जनता पक्षाच्या स्वच्छ व कार्यक्षम प्रशासनाची स्तुती केली आहे. पण त्याच बरोबर त्यांच्या जबाबदाऱ्यांची जाणीवही करून दिली आहे. एकूण ही अखेरची दोन प्रकरणे तपशीलवार चिकित्सा करणारी आहेत. देशातील या अभूतपूर्व घटनेची लेखकाने कारणमीमांसा चांगली केली आहे. येथील एक पक्षीय हुकूमशाही राजवट हे तोटे कळण्याइतकी दीर्घकाळ होती; परंतु लोकशाही पूर्णतः विसरून वा बुजवून जाण्याइतपत खचितच दीर्घ नव्हती, हे वस्तुनिष्ठ विवेचन तार्किक दृष्टया पटण्यासारखे आहे. ही या पुस्तकाची जमेची बाज म्हणावी लागेल.

अनुक्रमणिका

तथापि लेखकाच्या विवेचनातील काही वादग्रस्त तसेच काही अपुऱ्या विषयांचा निर्देश करणे योग्य ठरेल. उदा; राजकारणाचे निधर्मीकरण, मुस्लिमादी अल्पसंख्य व बहुसंख्यांक भारतीय यांचे परस्परसंबंध, इंदिराबाईंच्या तथाकथित चांगल्या म्हणून मानलेल्या निर्णयाची व कार्याची एकांगी वाटणारी मीमांसा आणि राज्यशास्त्रीय पारिभाषिक संज्ञाचा वैपुल्याने केलेला वापर इत्यादी. या ग्रंथाला इंग्रजी मराठी पारिभाषिक संज्ञांची यादी जोडली असती तर ते वाचकांच्या दृष्टीने अधिक उपयुक्त ठरले असते. तथापि महत्त्वाच्या विषयावरील विचारप्रवर्तक मीमांसा अत्यंत योग्य वेळी मराठी वाचकांपुढे सादर केल्याबद्दल लेखकाचे अभिनंदन केले पाहिजे.

—सु. र. देशपांडे

सार--संकलन

देश

बोनस

कारखान्याला नफा झालेला असो, नसो, कामगारांना त्यांच्या वेतनाच्या ८.३ टक्के बोनस १९७६ ह्या हिशोबी वर्षात दिला पाहिजे असा आपला निर्णय केंद्र सरकारने जाहीर केला आहे. अशा रीतीने आपल्या निवडणूक जाहीरनाम्यात जनता पक्षाने दिलेल्या अनेक वचनांतील एक वचन पाळले आहे, आणि आणीबाणीमध्ये कामगारांवर करण्यात आलेल्या एका अन्यायाचे निराकरण करण्याचे श्रेय संपादन केले आहे ह्या अर्थाचे उद्गार केंद्रीय मजूर मंत्री श्री. रवींद्र वर्मा ह्यांनी हा निर्णय जाहीर करताना काढले.

बोनस म्हणजे कारखान्याला नफा झाल्यामुळे चालकांनी स्वखुषीने कामगारांना त्यात दिलेला वाटा असे नसून बोनस हा कामगारांना देण्यात येणाऱ्या वेतनाचाच भाग आहे, मात्र वेतनाचा हा विलंबितपणे देण्यात येणारा भाग असतो असा अनेक कामगार-संघटनांचा दावा आहे. श्रीमती इंदिरा गांधींच्या अमदानीत हे तत्त्व मान्य करण्यात येऊन कायदेशीर तरतुदीची प्रतिष्ठा त्याला देण्यात आली होती. पण आणीबाणीत फक्त नफा झालेल्या कारखान्यांनाच आपल्या कामगारांना बोनस वाटता येईल आणि तो केवळ नफ्यामधूनच देण्यात येईल हे स्पष्ट करण्यात आले होते.

सक्तीच्या ठेव योजनेतील परत मिळालेल्या रकमा आणि बोनस मिळून ५७६ कोटी रुपये एवढी रक्कम कामगारांच्या हातात येणार आहे. कामगारांनी ही रक्कम प्रामुख्येकरून राष्ट्रीय विकास रोख्यात— नॅशनल डेव्हलपमेंट बाँड्समध्ये— गुंतवावी असे आवाहन सरकारने केले आहे. कामगारांच्या नेत्यांनी पुढाकार घेऊन असे करण्यासाठी कामगारांचे मन वळविले तर ती एक अतिशय स्वागतार्ह घटना ठरेल. नाहीतर चलनवाढीची समस्या अधिकच उग्र बनेल हे निर्विवाद आहे.

उत्पादनात वाढ केल्याशिवाय उपभोगात वाढ होत राहिली तर दिवाळखोरीशिवाय पर्याय नाही हे एक साधे, प्राथमिक सत्य आहे. कोणत्याही प्रकारच्या आर्थिक जादूटोण्यानें हे सत्य शमविता येणार नाही. स्वातंत्र्य आणि सामाजिक शिस्त ह्यांचा समन्वय कसा साधायचा ही आपल्या देशापुढील मूलभूत समस्या आहे. पण कामगारांनी

अनुक्रमणिका

स्वतः होऊन शिस्त पत्करायची तर त्यांच्यापेक्षा अधिक सुस्थितीत असलेल्या सामाजिक घटकांनीही ती पाळली पाहिजे,

× × ×

सी. एस्. आय्. आर्.

धि काउन्सिल ऑफ सायन्टिफिक अँड इण्डस्ट्रिअल रिसर्च (सी. एस्. आय्. आर्.)– वैज्ञानिक आणि औद्योगिक संशोधन मंडळ– ह्या मंडळाची पुनर्घटना करण्याचे केंद्र सरकारने ठरविले आहे. पस्तीस वर्षांपूर्वी स्थापन झालेले हे मंडळ ४४ प्रयोगशाळांचे नियंत्रण करते. ह्या प्रयोगशाळांतून जवळजवळ ५००० वैज्ञानिक आणि अभियंते काम करतात किंवा निदान नोकरीला आहेत. १९७४-७५ ह्या वर्षी मंडळाने हाती घेतलेल्या संशोधन आणि विकास कार्यावर ३२ कोट रुपये खर्च झाले होते. सरकारच्या निर्णयाप्रमाणे आज मंडळाच्या अखत्यारीतील २८ प्रयोगशाळा त्यांच्याकडून काढून घेण्यात येतील व वेगवेगळ्या मंत्रालयांकडे सुपूर्द करण्यात येतील.

ह्या सरकारी निर्णयाची कारणे स्पष्ट करण्यात आलेली नाहीत, एवढा महत्वाचा, ज्याचे दूरगामी परिणाम होणार आहेत असा निर्णय घेण्यापूर्वी संबंधितांशी मोकळेपणे विचारविनिमिय करण्यात आला नाही, निर्णयापूर्वी सार्वजनिक चर्चा व्हायला अवसर देण्यात आला नाही अशी तक्रार करण्यात आली आहे आणि तिच्यामध्ये तथ्य आहे. विशेषतः सी. एस् . आय् . आर् हे एक स्वायत्त मंडळ असतानाही हा निर्णय घेण्यापूर्वी त्याच्याशी सल्लामसलत करण्यात आली नव्हती असे दिसते आणि ही गोष्ट विचित्र आहे. पण ह्या बरोबरच सी. एस् . आय् . आर. ने गेल्या पस्तीस वर्षात औद्योगिक विकासाला चालना देण्यासाठी म्हणून काय, काय आणि कोणत्या दर्जाचे संशोधन केले ही माहितीही लोकांपुढे येणे आवश्यक आहे. फारसे संशोधन झालेले नाही, निदान फारसा महत्वाचे संशोधन झालेले नाही, अनेक प्रयोगशाळा त्यांच्या प्रमुखांची आणि त्यांच्या विश्वासातील वैज्ञानिकाची राखीव कुरणे बनली होती अशी तक्रार अनेकदा ऐकू येत होती. तेव्हा सी. एस् . आय्. आर्. च्या कामगिरीचे वस्तुनिष्ठ मूल्यमापन होणे अतिशय आवश्यक आहे. सी. एस्. आय् . आर्. विषयी घेण्यात आलेला निर्णय हे आपल्या नियंत्रणाचे क्षेत्र वाढवीत नेण्याच्या नोकरशाहीच्या प्रवृत्तीचे उदाहरण असणे शक्य आहे. ह्या प्रवृत्तीला आळा घातला पाहिजे आणि विशेषतः संशोधनाच्या क्षेत्रात वैज्ञानिकांचे स्वातंत्र्य व स्वायत्तता सुरक्षित राखली पाहिजे. पण त्या बरोबरच कार्यक्षमतेसाठी स्वायत्ततेचा दावा करणाऱ्यांनी आपल्या कामगिरीचा लोकांपुढे झाडा द्यायची सदैव तयारी राखली पाहिजे.

परदेश

चीन : लोकसंख्येचे नियंत्रण

गेल्या दहा वर्षात चीनने आपल्या लोकसंख्येतील वाढीचा वेग पन्नास टक्क्यांनी कमी करण्यात यश मिळविले आहे असे निवेदन चीनला नुकतीच भेट देऊन आलेल्या एका अमेरिकन भेट मंडळाने केले आहे. मध्यम वयाची किंवा दूरच्या ग्रामीण भागात वसत असलेली कुटुंबे सोडली तर बहुतेक चिनी कुटुंबांत आता दोनापेक्षा अधिक अपत्ये आढळत नाहीत. भारताप्रमाणे चीनमध्येही मुलगा जन्माला येईपर्यंत बाईने मुलांना जन्म देत राहिले पाहिजे असा दृढ संकेत पाळला जात होता. आता दोन्ही अपत्ये मुलीच निघाल्या तरी समाधान मानून कुटुंबविस्तार थांबविण्याला ग्रामीण भागातीलही अनेक कुटुंबे तयार होत आहेत. ह्याचे एक महत्त्वाचे कारण असे की स्त्रियांची आर्थिक स्थिती सुधारत आहे आणि आपली मुलगी म्हातारपणी आपली काळजी घ्यायला आर्थिकदृष्टया समर्थ असेल असा भरवसा लोकांना वाटू लागला आहे. ह्या सामाजिक परिवर्तनाचा एक भाग असा की लग्न झाल्यावर मुलीने नवऱ्याच्या घरी नांदायला गेले पाहिजे ही प्रथाही शिथिल होत चालली आहे. आता लग्न झाल्यावर वधूवरांनी वराच्या घरी रहावे की वरवधूनी वधूच्या घरी रहावे हा निर्णय एकतर परिस्थितीचा, दोन्ही कुटुंबांतील म्हाताऱ्या माणसांच्या गरजांचा विचार करून घेण्यात येतो.

चीनच्या ह्या यशाची अनेक कारणे आहेत. कुटुंबनियोजनाचा प्रचार पद्धतशीरपणे, सातत्याने,

अनुक्रमणिका

सर्व माध्यमांद्वारा करण्यात येतो. कुटुंबनियोजन केंद्राचे एक जाळेच देशभर पसरविण्यात आले असून त्यात काम करणारे डॉक्टर्स, परिचारिका यांच्या साहाय्याने हा प्रचार देशाच्या कोनाकोपऱ्यात पसरविण्यात येतोच पण शिवाय लोकांना आवश्यक तो सल्ला व साधने मोफत पुरविण्यात येतात. प्रत्येक कारखान्यातून व खेड्यातून प्रत्येक बाईला किती मुले आहेत यांची नोंद ठेवण्यात येते व ती कुटुंबनियोजनासाठी कोणत्या पद्धतीचा अवलंब करते हेही नमूद करण्यात आलेले असते. प्रत्येक प्रांताच्या बाबतीत चालू वर्षी त्याच्यात किती मुले जन्माला आली तर ते चालण्यासारखे ठरेल हे मुक्रर करण्यात येते. मग प्रांताचे वेगवेगळे विभाग ही संख्या आपसात वाटून घेतात आणि ह्या रीतीने प्रत्येक गावात किती मुले जन्माला यायची मोकळीक आहे हे ठरविण्यात येते. मग गावातील स्त्रिया एकंदर परिस्थितीचा वेगवेगळ्या कुटुंबाच्या गरजांचा विचार करून विचारविनिमयाने कोणत्या विशिष्ट स्त्रियांनी आपल्याला मूल होऊ द्यावे हे ठरवितात. परवानगी नसलेल्या स्त्रीला गर्भ राहिल्याचे आढळून आले तर तिने गर्भपात करून घ्यावा ह्यासाठी तिचे मन वळविण्यात येते. तिने मान्यता दिली नाही तर गर्भपात करवून घेण्यासाठी तिच्यावर वजन आणण्यात येते; किंवा इतर मुलांसाठी ज्या सोयी सामान्यपणे पुरविण्यात येतात– उदा. शिक्षणाच्या सोयी किंवा रेशनचे धान्य, दूध, इ –त्या जन्मणाऱ्या मुलाला पुरेशा प्रमाणात देण्यात येणार नाहीत ही गोष्ट तिच्या ध्यानात आणून दिली जाते.

दहशतवाद

हान्स–मार्टिन श्लेयेर यांच्या अपहरणामुळे प. जर्मनीसारख्या विकसित आणि संपन्न राष्ट्रातही दहशतवादी युवकांच्या समस्येचे स्वरूप किती गंभीर आहे ह्याची कल्पना येते. जेथे बहुसंख्य जनता अमानुष दारिद्र्याने गांजलेली आहे आणि सुस्थितीत असलेल्या व्यक्तींची त्यांच्या विषयीची वृत्ती बेदरकार आणि कोडगी आहे तेथे अतिरेकी डाव्या चळवळीचा हिंसक उद्रेक होणे स्वाभाविक आहे. पण पश्चिम युरोपातील देशातून जेव्हा ह्या स्वरूपाचे उद्रेक होतात तेव्हा त्यांची कारणे सामाजिक परिस्थिती इतकीच व्यक्तींच्या मानसशास्त्रातही शोधावी लागतील. अतिरेकी चळवळे मग ते डाव्या पक्षाचे असोत किंवा उजव्या पक्षाचे असोत, शहरी परिसरात हिंसक कृत्ये यशस्वीपणे करू शकतात ह्याचे एक महत्त्वाचे कारण असे की, त्यांचा एक पाठिराखा गट शहरातून वसत असतो. बेभान राष्ट्रवाद किंवा वंशवाद लष्करी सामर्थ्याने इतर देश पादाक्रांत करण्यात राष्ट्रीय किंवा वांशिक अस्मितेचा उत्कर्ष मानणे ही अतिरेकी उजव्या चळवळीची लक्षणे आहेत आणि ह्या प्रवृत्तीच्या व्यक्ती हिंसेचा साधन म्हणून वापर करतीलच पण शिवाय हिंसक कृत्यांमध्ये आनंदही मानतील हे समजू शकते. त्यांचे पाठिराखे हिंसेला बिचकणार नाहीत. पण मानवतावादी मूल्यांवर आधारलेल्या आणि हिंसेचा अनिवार्य ऐतिहासिक प्रक्रिया म्हणून अनिच्छेने किंवा अलिप्तपणे स्वीकार करणाऱ्या मार्क्सवादी चळवळीचे सुसंगत पाठिराखे ज्यांच्यापासून सामाजिक परिवर्तन साधले जाणार नाही हे स्पष्ट आहे अशा हिंसक कृत्यांना पाठिंबा कसा देऊ शकतात ? ह्याचे एक महत्त्वाचे कारण म्हणजे सदसद्विवेकबुद्धीची त्यांना असलेली टोचणी. इतरांच्या पिळवणुकीवर, दारिद्र्यावर, अज्ञानावर, त्यांच्या वाट्याला आलेल्या पाशवी जीवनावर आपले सुख आणि सुसंस्कृतपणा आधारलेला आहे ह्या विचाराने त्यांना होणारा मनस्ताप. जगाच्या संपन्न, सुसंस्कृत भागाने हीन जीवन जगणाऱ्या बहुसंख्य माणसांविषयीचे आपले कर्तव्य स्वीकारून पद्धतशीरपणे पार पाडायला सुरवात करीपर्यंत दहशतवादाचे भूत त्याला भेडसावीत राहील.

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

मराठी

(१) वैदिक संस्कृतीचा विकास (तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी)	...	३०·००
(२) अद्वैतसिद्धीचे मराठी भाषांतर (पूर्वार्ध) (ब्र. स्वामी केवलानंद सरस्वती)	...	७५·००
(३) इतिहासाचे तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले)	... ...	१०·००
(४) क्रोचेचे सौंदर्यशास्त्र : एक भाष्य (अनु. डॉ. रा. भा. पाटणकर)	...	१०·००
(५) सिंधु संस्कृती, ऋग्वेद व हिंदु संस्कृती (प्र. रा. देशमुख)	...	१०·००
(६) पुरोहितवर्गवर्चस्व व भारताचा सामाजिक इतिहास (डॉ. सुमंत मुरंजन)	... ...	८·००
(७) चार्वाक-इतिहास आणि तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले)	...	६·००
(८) मानवाचा आदर्श	... ...	६·००
(९) नवमानवतावाद	... ...	५·००
(१०) गीता-प्रवेश (डॉ. गो. त्रि. देवस्थळी)	... ...	५·००
(११) लोकशाहीचे धोके (श्री. पन्नालाल सुराणा)	... ...	४·००
(१२) भारतीय स्त्रीधर्माचा आदर्श (सौ. कमल पाध्ये)	... ...	४·००
(१३) हिंदी साहित्यविचार (प्रा. पॅरेलाल गोहेल)	... .	३·००
(१४) महाराष्ट्रातील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना (श्री. चा. अ. दाभोलकर)	....	२·००
(१५) श्री. यशवंतराव चव्हाण– अभिनंदनग्रंथ	... ...	२०·०
(१६) संशोधन साधना (डॉ. वसंत स. जोशी)	... ...	१२·०००
(१७) ज्ञानदेव चिंतन (डॉ. वसंत स. जोशी)	... ...	२०·००
(१८) आनंदाचा डोह प्रा. रा. ग. जाधव	...	८·००
(१९) भावार्थ रामायण (श्री एकनाथ महाराज कृत) बालकांड	...	१२·००
(२०) न्यायसार – आचार्य भासर्वज्ञप्रणीत मराठी भाषांतर व अर्थबोधक टीपांसहित	....	५·००
(२१) तरंगयामिक व पुंजयामिक (श्री. टोळे)	... ...	५·००
(२२) संस्कार-संगरम् श्री. ग. गं. पेंढारकर	... ...	१०·००

प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई (जि. सातारा)

ग्रंथ विक्रेत्यांना २० टक्के कमिशन.